THEODOR ERISMANN

DIE EIGENART DES GEISTIGEN

VERLAG QUELLE & MEYER IN LEIPZIG

THEODOR ERISMANN

DIE EIGENART DES GEISTIGEN

*

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/dieeigenartdesge0000theo

DIE EIGENART DES GEISTIGEN

Induktive und einsichtige Psychologie

VON

THEODOR ERISMANN

a. o. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BONN

1 9 2 4

VERLAG QUELLE & MEYER IN LEIPZIG

ALLE RECHTE VORBEHALTEN

BUCHDRUCKEREI OSWALD SCHMIDT G. M. B. H.
IN LEIPZIG

VORWORT

DIE Worte, die dieses Buch beschließen, mögen auch die ersten sein: Ich bin überzeugt, daß es in der Tat zwei Arten gibt, in denen wir an die Erfassung der Welt herantreten können: die eine ist die registrierende Art der Naturforschung, die andere die einsichtige Art der Philosophie. Unser Zeitalter steht noch im Zeichen der naturwissenschaftlichen Methode. Kein Wunder: nie, während der ganzen Entwicklung des Menschengeschlechtes, hatte eine neue Forschungsart in so kurzer Zeit solch glorreiche Erfolge erzielt, wie sie die Naturwissenschaften in den letzten fünfhundert Jahren unserer Zeitrechnung aufzuweisen haben. Sie beherrschen unser gesamtes Leben: wir können keinen Schritt tun, ohne uns irgendeiner Erzeugung der Technik, dieser praktischen Tochter der Naturforschung, zu bedienen. Sie beherrschen aber auch unser gesamtes wissenschaftliches Denken: denn keine Wissenschaft, mit Ausnahme der Mathematik, kann sich ihnen in wissenschaftlich geschlossenem, methodologisch streng gesichertem Aufbau an die Seite stellen. — Aber was sie uns auch gegeben haben mögen, wir müssen auf der Hut sein, daß sie uns nicht noch mehr *nehmen!* — Geschähe es doch, so wäre es allerdings nicht die Schuld der bewundernswürdig ausgebauten naturwissenschaftlichen Methode, die auf ihrem Gebiet mehr leistet, als man je hätte erwarten dürfen; sondern es wäre die Schuld einer verderblichen Gewohnheit unseres Geistes: über einer bestimmten Denkrichtung, die sich seiner bemächtigt, sämtliche anderen aus dem Auge zu verlieren. Und auf diese Weise könnte uns die große Aera der Naturforschung in der Tat etwas genommen haben, das wieder zu erlangen, unser angelegentlichstes Bestreben sein muß.

Die Trennung, die sich zwischen Philosophie und Naturwissenschaften im Laufe der Entwicklung vollzogen hatte, war für die letzteren von zweifellos großem Vorteil. Sie erlangten dadurch die ihnen nötige Bewegungsfreiheit, konnten alle philosophischen Bedenken beiseite setzen und, sich allein an die Natur wendend, lesen, was in ihren großen Folien geschrieben stand. So entstand die *„induktive Forschungsmethode"*, die hinnimmt, was sie in exakter Feststellung konstatieren kann, ohne sich um den *„Sinn"* des Kon-

statierten weiter zu bekümmern. Dies überläßt sie dem Philosophen. — Nicht weniger wichtig ist es nun aber, daß sich auch der Philosoph der Eigenart der *philosophischen Forschungsart* bewußt bleibt und sich unter dem Andrang naturwissenschaftlichen Denkens nicht hinreißen läßt, Philosophie in Naturwissenschaft aufgehen zu lassen. Dies tut er aber schon dann, wenn er seine Methode verläßt und sein Weltbild in ausschließlich *induktivem Verfahren* aufbauen will. Damit gibt der Philosoph von vornherein seine höchste Erkenntnisquelle auf, und die wichtigsten Gebiete der Ethik und Metaphysik verschließen sich ihm grundsätzlich und für immer.

Die moderne *wissenschaftliche Psychologie* hat nun den kühnen Versuch gemacht, nach dem Vorbild der Naturwissenschaften auch die menschliche Seele in rein induktivem Vorgehen einer restlosen Erforschung zuzuführen. Ließe sich auch hier die gleiche Trennung der *induktiven* und *einsichtigen* Methode durchführen, wie sie im übrigen Naturgeschehen durch die Abtrennung der Naturwissenschaften von der Philosophie verwirklicht worden ist, so wäre zwischen einer *rein naturwissenschaftlich orientierten Psychologie*, die nur mit induktiven Methoden arbeitete, und einer *philosophischen Erfassung des Seelenproblemes* zu unterscheiden. Und mit dem gleichen Recht, mit dem sich der Physiker von jeglicher Einmischung einer auf das Erfassen „des *Sinnes* der Natur und ihres Geschehens" gerichteten Denkweise fernhält, würde auch der wissenschaftliche Psychologe nicht auf „den *Sinn* des psychischen Geschehens" zu achten, sondern nur „den *Verlauf* des Geschehens" zu konstatieren und in Form von Gesetzen zu registrieren haben; d. h. er würde, solange er reiner Psychologe und damit Naturforscher bleiben wollte, sich nur der *induktiven*, nicht aber der *einsichtigen* Methode bedienen. Denn in diesen beiden Worten prägt sich der Gegensatz zwischen der rein naturwissenschaftlichen, die Welt *„von außen"* ergreifenden, und der philosophischen, sie *„von innen"* erkennenden Forschung am tiefsten und eindeutigsten aus.

Nun bin ich davon überzeugt, daß *diese Trennung sich auf dem Gebiete der Geistesforschung, wegen der Eigenart ihres Objektes, nur in sehr engen Grenzen durchführen läßt*, und daß, sobald man als Psychologe an die höheren psychischen Funktionen — Denken,

Wollen, Werten — herantritt, man gewahr werden muß, daß *ohne das Eindringen in den Sinn der geistigen Prozesse* sich das Objekt der Psychologie nicht einmal erkennen und eindeutig präzisieren, geschweige denn restlos kausal erfassen läßt.

Es ist wohl zu verstehen, daß man in der ersten Begeisterung über den Erwerb einer für die Seelenforschung durchaus neuen und auch für sie außerordentlich wichtigen naturwissenschaftlichen Forschungsmethode zunächst die Tatsache weniger beachtete, daß auch diese Methode nicht *alles* geben kann. Wie wichtig das naturwissenschaftliche Vorgehen in der Tat auch für die Psychologie werden kann, zeigte sich schon in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens: Ganz abgesehen von jener Steigerung der Exaktheit, die nur das Experiment bringen konnte und die auch der einsichtigen Methode zugute kommen mag, war der erreichte Fortschritt prinzipiell dadurch bedingt, daß sich überhaupt *nicht alle Erscheinungen des Bewußtseinlebens einsichtig erfassen lassen.* Vielmehr ist ein großer Teil der auch im Psychischen herrschenden Zusammenhänge unserem menschlichen Auge ebenso verschlossen, wie es die inneren Zusammenhänge der Natur sind. Wir können sie nur als Tatsachen *konstatieren,* nicht aber auch ihrem inneren Wesen nach *verstehen.* Und überall dort, wo dies der Fall ist, läßt sich keine andere als die induktive Forschungsmethode anwenden. Man denke nur an die tausendfältigen Verflechtungen des psychischen mit dem körperlichen Geschehen, um das Beispiel eines großen Gebietes vor sich zu haben, dessen Zusammenhänge wir nicht unmittelbar „erkennen", sondern eben nur konstatieren und „hinnehmen" können. Und gerade die in der ersten Zeit des Bestehens unserer modernen Psychologie in Angriff genommenen Probleme entstammten solchen Gebieten, die für eine naturwissenschaftliche Forschung besonders günstig liegen.

Die Einführung des induktiven Verfahrens in die Psychologie bedeutete also entschieden einen wichtigen Schritt vorwärts in der Entwicklung dieser Wissenschaft. Die ganze reiche Ernte der modernen wissenschaftlichen Psychologie ist überwiegend in Anwendung der induktiven Methode gewonnen. Und nur wer mit den Ergebnissen der experimentellen Psychologie nicht aus eigner Erfahrung näher vertraut ist, könnte ihre Bedeutung geringschätzig behandeln. Mit dem Kant'schen Argument, daß, wo eine Wissen-

schaft besteht, dort auch ein besonderes ihr eigentümliches Forschungsgebiet notwendige Voraussetzung ist, kann der experimentelle Psychologe jeden Angriff auf seine Wissenschaft von vornherein zurückschlagen. Und die Frage: „Wie ist die Psychologie als induktive Wissenschaft möglich?" beantwortet sich durch die oben schon genannte Tatsache, daß wir vieles im psychischen Geschehen wohl als Tatsache konstatieren, nicht aber dem Sinn und inneren Zusammenhang nach erkennen können.

Wo wir nun aber diesen Sinn erkennen, wo wir die Zusammenhänge des Geschehens nicht nur „von außen" beobachten, sondern auch „von innen" erfassen können, — dort können und müssen wir allerdings über das rein induktive Verfahren hinausgehen. Wir *können es*, weil uns hier gerade jener Faktor zugänglich ist, dessen Mangel in unserer Naturauffassung überhaupt erst zur Schaffung der induktiven Methode geführt hatte. Wir *müssen es* aber, weil die typisch „sinnvollen Vorgänge" des geistigen Geschehens überhaupt gar nicht anders als in einsichtiger Weise, d. h. mit Eingehen auf ihren Sinn und die Sinnzusammenhänge erfaßt werden können.

Schon diesen kurzen Andeutungen ist zu entnehmen, daß wir an die Seite der induktiven Erforschung des Geistigen nicht etwa eine deduktive Spekulation stellen möchten: auch die einsichtige Psychologie hält sich auf dem Boden der realen Tatsachen; sie ist zwar nicht eine induktive, aber doch eine durchaus empirische Wissenschaft. *Empirische* und *induktive* Forschung ist eben nicht ein und dasselbe, wie sie es noch für Kant war, sondern letztere ist nur ein beschränkter, wenn auch noch so wichtiger Bestandteil der ersteren. Auch auf dem Boden der Empirie können „allgemeingültige und notwendige" Erkenntnisse gewonnen werden, die uns die Induktion allerdings nie bringen kann. Diesen wichtigen Schritt über Kants Auffassung wird man nicht vermeiden können, und er wird uns sowohl auf dem philosophischen als auch dem psychologischen Gebiet wichtige Perspektiven eröffnen.

Vielleicht darf zum Abschluß dieses Vorwortes noch hinzugefügt werden, daß der Verfasser selbst in seiner philosophischen und psychologischen Entwicklung den Weg von der rein naturwissenschaftlichen Auffassung aus durchzumachen hatte. Für die Psychologie waren es vor allem die beiden Gebiete des *Denkens* und des

Wertens, die ihm entscheidend die Unzulänglichkeit der nur induktiven Methode und die Möglichkeit und Notwendigkeit der einsichtigen Forschung gezeigt haben. Bei Gelegenheit der Niederschrift einer allgemeinen Psychologie mußte er erfahren, daß ihm die Behandlung der Denkvorgänge im Rahmen der nach naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten orientierten Schrift trotz redlichen Bemühens einfach nicht gelingen wollte. Nur die Umarbeitung des Ganzen in einer neuen Einstellung gegenüber dem geistigen Sein und Geschehen gab die Möglichkeit, auch an das Wesen des Denkens heranzukommen. Es lag darin natürlich nur ein Symptom für die schon angebahnte Änderung in der allgemeinen Auffassung des Psychischen vor; gleichzeitig wurde dieser Vorfall aber zur Auslösung für eine kritische Durchsicht der übrigen Hauptgebiete des psychischen Geschehens und für eine systematische Klärung der beiden sich entgegenstehenden und in ihrem Gegensatz sich ergänzenden Methoden der Forschung. Die vorliegende Schrift, die *in beabsichtigt einseitiger Weise* die Schranken der induktiven Methode und die Vorzüge einsichtiger Forschung hervorhebt, erkennt damit neben einer rein naturwissenschaftlichen Forschung eine auch „in den Sinn des psychischen Geschehens" eindringende Forschungsart an, die sich mit der ersteren zu der *Gesamtlehre vom Psychischen* verbindet.

Mit dieser Art der Entstehung vorliegender Niederschrift hängt es zusammen, daß sich darin fast keine Hinweise auf Werke anderer Autoren finden, die ähnlich und vielleicht schärfer und konsequenter gedacht haben. Der Leser möge darin weder den Anspruch auf Priorität, noch den Ausdruck einer ungenügenden Wertschätzung der Leistungen Anderer (Brentano, Dilthey, Geiger, Jaspers, Linke, Th. Lipps, Pfänder, Scheler, Spranger, Witasek u. a.) sehen; aber es kam dem Verfasser weniger darauf an, seiner Auffassung der Psychologie einen Platz anzuweisen, der ihr innerhalb der Auffassungen anderer Autoren zukommt, als vielmehr das geschlossene Bild einer bestimmten Auffassung zu geben. In diesem Sinn möchte er dieses Buch in die Hand des Lesers legen.

Bonn, Neujahrsnacht 1922/23.

Th. Erismann.

INHALT

VORWORT V

EINLEITUNG: Die wissenschaftliche Psychologie und die Totalität des Geistigen 1

I. KAPITEL: Wesen der Induktionsmethode: Uneinsichtigkeit 15

II. KAPITEL: Uneinsichtiges psychisches Geschehen und seine gesetzmäßige Erfassung . . 22

III. KAPITEL: Zur einsichtigen Psychologie des Denkens

Die Transzendenz des Denkens 29

Das Denkgeschehen ist abhängig vom Gedachten . 42

Die verschiedenen Stufen des Verstehens als Ausgangspunkt der induktiven und der einsichtigen Psychologie 52

Das „Erkennen als psychischer Vorgang" und seine Bedeutung für das Denkgeschehen 57

Versuch, die „Einsicht" als Bewußtseinstatsache ohne Erkenntniswert in die Psychologie einzuführen 71

Erörterung über die Art der Abhängigkeit unseres Denkens vom Gedachten 78

IV. KAPITEL: Zur einsichtigen Psychologie des Wollens

Über den Widerspruch in Humes Ableitung des Kraftbegriffes 86

Ist die assoziative Bindung eine letzte Tatsache? 95

Der Trieb als erlebte Kraft 97

Über das Wesen des Wollens 105

Die Bewußtseinseinheit der Persönlichkeit 112

Die Trieb- und Willenseinheit der Persönlichkeit 121

V. KAPITEL: Zur einsichtigen Psychologie des Fühlens

Das Gefühl und sein Objekt 133

Entstehung und Auswirkung des Gefühles 151

Die Eigenart des Sittlichen 155

Die Bedeutung des Sittlichen für das psychische Geschehen 162

VI. KAPITEL: Zur einsichtigen Psychologie der Entwicklung

Begriff der Entwicklung 172

Entwicklung unter naturwissenschaftlichem Gesichtspunkt 176

Entwicklung als Differenzierung und Vereinheitlichung des dunkelbewußt Chaotischen 181

Echte individuelle Entwicklung 193

VII. KAPITEL: Schlußbetrachtungen

Die moderne wissenschaftliche Psychologie und ihre Leistung 199

Das wissenschaftliche Moment in der einsichtigen Psychologie 203

Das „Erlebnis“ als der unauflösbare Zusammenschluß psychischer „Elementarvorgänge“ 228

Das intuitive Moment in der einsichtigen Psychologie 233

Die Psychologie in Pädagogik, Geschichte und Medizin 240

*

Einleitung

Die wissenschaftliche Psychologie und die Totalität des Geistigen

DIE moderne wissenschaftliche Psychologie nahm ihren Ausgangspunkt von der Assoziationspsychologie der englischen Skeptiker und der Positivisten. *Hume,* James und J. St. *Mill* prägten die wichtigsten ihrer Begriffe. Vor der Epoche dieser Denker gab es überhaupt keine Wissenschaft, die unserer modernen wissenschaftlichen Psychologie entspräche; wohl beschäftigten sich Dichter und Geschichtsschreiber, Gesetzgeber und Staatsmänner mit der Erforschung des Menschen, aber ihre Art, die menschliche Seele zu erforschen und darzustellen, war grundverschieden vom Vorgehen der modernen Psychologie.

Die philosophischen Strömungen der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart führten uns weit weg von den Grundanschauungen der positivistischen und skeptischen Schule; vielleicht dürfen wir hoffen (was aber auf dem unendlich umstrittenen Gebiet philosophischen Meditierens stets ein gewagtes Unterfangen ist), daß wir nicht nur *von ihnen weg,* sondern in Wahrheit auch *über sie hinaus* gekommen sind. Manche ihrer axiomatisch angenommenen Voraussetzungen haben sich uns erwiesen als auf unzulässiger Übertragung naturwissenschaftlicher Denkweise in das Gebiet der reinen Philosophie beruhend. Die Rolle, zu welcher die moderne Psychologie unter dem Einfluß naturwissenschaftlichen Denkens eine Zeitlang in Philosophie, Ethik, Logik und Erkenntnistheorie als *Zentralwissenschaft* berufen zu sein schien, ist ausgespieelt. Und da erhebt sich die berechtigte Frage: waren es nur die durch die Grundanschauungen dieser Denker bedingten *Übergriffe der Psychologie*

ins philosophische Gebiet, welche vom geläuterten philosophischen Denken zurückgewiesen werden mußten? — oder mischte sich mancher Grundzug der philosophischen Betrachtungsweisen von Hume und seinen Gleichgesinnten auch *in die Grundlagen der neuen Wissenschaft von der menschlichen Seele, der modernen Psychologie, selbst mit ein,* so daß sie in der Form, die ihr gegeben wurde, mit ihren philosophischen Voraussetzungen steht und fällt?

Man wende nicht ein, daß eine Einzelwissenschaft, wie die Psychologie, von den philosophischen Grundanschauungen unabhängig sei, daß sie sich durch ihre Ermittlungen auf ihrem eigenen Gebiet rechtfertige und daher einer philosophischen Begründung nicht weiter bedürfe. Dies trifft ja für einzelne Gebiete ihrer wissenschaftlichen Ermittlungen zu; manche der weiter unten zu erwähnenden Tatsachen und Gesetze der Psychologie sind in der unmittelbaren Beobachtung so fest verankert, daß sie durch keine noch so tiefgreifende Umgestaltung unserer philosophischen Weltanschauung verschoben und verändert werden können. Aber schon ihre *Deutung,* die Ausbildung von Hypothesen, die ihr Wesen erfassen und erklären sollen, wird in Abhängigkeit von unserer allgemeinen Auffassung über das geistige Sein und seine Grundeigenschaften verschieden ausfallen. Selbst die Deutung der Ergebnisse der Sinnesforschung, der Gedächtnis- und Aufmerksamkeitsforschung, so gesichert sie an sich sind, lassen verschiedene Auslegungen der beobachteten Tatsachen zu. Damit erwachsen aber auf der gleichen empirischen Grundlage verschiedene wissenschaftliche Überbaue und damit auch verschiedene Wissenschaften. — Vor allem aber: Die erwähnten Gebiete machen noch lange nicht die ganze Psychologie aus. Sie bilden nur einen Ausschnitt aus dem psychologischen Bereich; sie berühren sich nur, ohne sie im mindesten zu erschöpfen, mit den eigentlichen Hauptproblemen der Seelenforschung, den grundlegenden Anschauungen über die Konstitution der Persönlichkeit, über das wunderbare Phänomen des Denkens, Wertens und Wollens. Sie führen uns vielleicht erst in den Vorhof des psychischen Geschehens ein, ohne auch die komplexeren und tieferen Probleme des geistigen Seins aufzudecken.

Ganz allgemein ist das Bestehen und Schwinden einer Wissenschaft nicht so ausschließlich von ihren eigenen Ermittlungen abhängig, wie man das leicht annehmen möchte. Man denke z. B.

an die gegenwärtig schon verblichenen Wissenschaften des Mittelalters, an die Astrologie, die Chiromantik, die Alchimie: nicht ihr praktischer Mißerfolg, nicht das Mißlingen ihrer Bestrebungen auf ihrem eigenen Gebiet war es, was ihren Untergang bedingte; sie blühten und schienen von Erfolg gekrönt, solange sich das Gesamtweltbild, aus dem sie herausgewachsen waren, gleich blieb, und sie mußten sterben, sobald sich dieses von Grund aus verändert hatte.

Nun wird sich ein Fehler oder eine Einseitigkeit in der Grundlegung einer Wissenschaft auch in ihrem Aufbau äußern müssen. Eine harmonische Ausbildung sämtlicher Untergebiete, in die sie zerfällt, wird offenbar nur dann möglich sein, wenn ihr Grundriß von vornherein richtig und in ausreichender Weite gezogen wurde. Einseitigkeiten methodologischer Begründung dagegen werden — erstens — die Bevorzugung einzelner ihrer Teile, neben dem Zurücktreten und vielleicht sogar einer Verkümmerung anderer nach sich ziehen. Sie werden — zweitens — zur Folge haben, daß neben einer solchen Wissenschaft sich möglicherweise andere erhalten oder ausbilden, die sich des gleichen Objektes, aber von anderen Gesichtspunkten ausgehend, zu bemächtigen streben.

Prüfen wir nun einleitend unsere moderne wissenschaftliche Psychologie nach diesen beiden Kriterien, indem wir sie gleichzeitig mit dem Aufbau und den Leistungen ihres naturwissenschaftlichen Vorbildes, den physikalischen und biologischen Wissenschaften, vergleichen.

Unbestreitbar bemächtigen sich die physikalischen Wissenschaften immer konsequenter und immer erschöpfender sämtlicher Gebiete des anorganischen Geschehens. Sie schrecken vor keinem Problem zurück, das ihnen ihr Objekt — die kraftbegabte Materie — stellt, und drängen sämtliche Forschungsweisen, die sich auf dem nämlichen Gebiet versuchten (Alchimie, Okkultismus usw.), siegreich zurück. Ein ganz anderes Bild bietet uns dagegen die naturwissenschaftlich gerichtete Forschung auf dem Gebiet des *psychischen Geschehens.* Überblickt man das Gesamtbild der wissenschaftlichen psychologischen Forschung, so erstaunt man zunächst über die Ungleichmäßigkeit in der Ausbildung ihrer einzelnen Unterteile: An erster Stelle steht wohl das systematisch und gründlich erforschte Gebiet der Sinnesempfindungen und ihrer psychischen Nachwirkungen, der reproduzierten Empfindungen oder Vorstel-

lungen. Dies ist allerdings wohl zu erklären, denn die experimentelle Psychologie nahm ihren Ursprung in engster Berührung mit der Physiologie, und die Namen der berühmtesten ihrer älteren Lehrbücher („Physiologie der Seele" von *Lotze*, „Psychophysik" von *Fechner*, „Physiologische Psychologie" von *Wundt*, „Mechanik des Geisteslebens" von *Verworn* usw.), verleugnen nicht die nahe Verwandtschaft der modernen Psychologie mit dieser grundlegenden organischen Wissenschaft. Da nun eine erschöpfende Untersuchung der Sinnesempfindungen erst möglich wird, wenn sich Physiologie und Psychologie vereinigen, so ist es begreiflich, daß sich die physiologisch orientierte Psychologie in erster Linie und ganz besonders auf das Sinnesgebiet konzentrierte. Fraglich ist nur: ob dies die ausgesprochene Bevorzugung der Sinnesuntersuchung in der modernen Psychologie auch erschöpfend erklärt?

Neben den Empfindungen waren es ihre Residuen, die Vorstellungen, welche — im Anschluß an die Ermittlungen der englischen Assoziationspsychologie — einer eingehenden Erforschung unterworfen wurden. Auch die hier erhaltenen Feststellungen bilden mit Recht ein Prunkstück der modernen Psychologie. — Viel unbestimmter gestalten sich dagegen die Resultate psychologischer Forschung, sobald wir diese Gebiete verlassen und uns den Gefühlen, dem Wollen, Denken und Werten zuwenden. Über die Gefühle ist, wenn auch Widersprechendes, so doch Vieles geschrieben worden; dagegen ist die wissenschaftlich psychologische Erforschung des Denkens und Wertens, verglichen mit der psychologischen Gesamtliteratur nur vereinzelt unternommen worden. Dementsprechend sind auch die Ergebnisse auf den erstgenannten Gebieten detailliert und festgefügt, in den letztgenannten dagegen widersprechend und vieldeutig. Niemand kann die Existenz einer Sinnespsychologie als festgegründeter Wissenschaft bezweifeln; die Psychologie des Denkens und Wertens ist von einer wissenschaftlich abschließenden Formung noch so weit entfernt, daß man sich mit Recht fragen kann, ob sie als Wissenschaften denn auch schon begründet sind, ob die richtige Basis gelegt ist, auf der sie sich aufführen lassen.

Und unwillkürlich drängt sich auch die allgemeinere Frage auf: Woher dieser große Unterschied in der Bearbeitung der einzelnen Gebiete? Ist er nur historisch bedingt durch die erwähnte Bindung der modernen Psychologie an die Physiologie? Bildet er nur eine

vorübergehende Erscheinung, die sich durch die größere Einfachheit der zunächst in Angriff genommenen Gebiete des Empfindens und Vorstellens gegenüber den schwieriger zugänglichen, komplexeren Gebieten des Denkens und Wertens erklärt? Oder liegt der Grund tiefer? Lassen sich die Gebiete des Denkens, Wollens und Wertens überhaupt nicht mit der Methode erschließen, mit der die wissenschaftliche Psychologie an sie heranzutreten sucht? Ihre Methode hat die moderne Psychologie ja von der Naturforschung übernommen, und es erscheint durchaus nicht selbstverständlich, daß sie in allen Gebieten des psychischen Geschehens vom gleichen Erfolg wie in der übrigen Naturforschung begleitet sein wird. Denn schließlich besitzt der menschliche Geist, wie überhaupt das Bewußtseinsgeschehen, so grundsätzliche Eigentümlichkeiten gegenüber den Objekten der übrigen Naturforschung, daß sich vielleicht auch die Forschungsmethoden hier anders als dort ausbilden müssen.

Welche Methode läßt sich nun als die eigentliche naturwissenschaftliche Grundmethode betrachten; worin liegt ihr Wesen, und welche Eigentümlichkeiten des Untersuchungsobjektes bedingten ihre Ausbildung? Die Antwort auf diese Fragen sucht das erste Kapitel zu geben. Dabei werden wir gleichzeitig sehen, daß sich die Ausbildung dieser Methode und namentlich ihre Übertragung auf das Gebiet des Psychischen in Abhängigkeit befindet von allgemein-philosophischen Anschauungen über das Wesen des untersuchten Objektes, — ihre Übertragung auf die Psychologie also in Abhängigkeit stehen muß von der Auffassung des Geistes und des geistigen Geschehens.

Doch bevor wir zur Beantwortung dieser Frage übergehen, sei noch die zweite oben als möglich hingestellte Folgeerscheinung einer ungenügenden methodologischen Basierung erwähnt. Wir sagten dort, daß ebenso wie sich die einseitig orientierte Methodologie innerhalb einer Wissenschaft in der unvollständigen Erfassung ihrer sämtlichen Teile äußern kann, so sie auch das Fortexistieren anderer auf die Erfassung desselben Objektes hinstrebenden Gedankenrichtungen bedingen kann. Und hier liegt in der Tat ein weiterer Umstand vor, der zum Nachdenken einlädt, ob denn der von der modernen Psychologie bewußt eingeschlagene Weg auch der einzig richtige sein mag. — Man mag weniger dar-

über erstaunt sein, daß neben der empirischen Psychologie auch eine *philosophisch* gerichtete Psychologie besteht, obwohl auch dieser Umstand denkwürdig genug ist: beide scheinen doch den gleichen Gegenstand, die menschliche Psyche, erforschen zu wollen, warum also zwei Wissenschaften statt einer einzigen? Sollen sie sich ergänzen, wo liegt dann ihre Demarkationslinie? Oder sollen sie gegeneinander ankämpfen, indem sie sich gegenseitig ihr Untersuchungsobjekt streitig machen? Dann wäre die eine der beiden Wissenschaften im Unrecht. Welche ist dies nun? Schon eine tiefergehende Beantwortung dieser Fragen gibt Anlaß zu manchen Bedenken gegenüber den bei vielen Fachpsychologen gebräuchlichen Auffassungen über die Bedeutung und Leistungsfähigkeit der rein induktiven Psychologie. — Viel auffälliger aber ist daneben das Bestehen einer dritten, vielleicht der ältesten Psychologie, die noch viel unbestreitbarer das menschliche Seelenleben als das gleiche Objekt der Forschung hat wie die wissenschaftliche Psychologie: es ist dies die „Psychologie des Menschenkenners", also des Dichters, Staatsmannes, Geschichtsschreibers usw. In welcher Beziehung stehen diese beiden Psychologien zueinander?

Jedenfalls ist eine Tatsache, daß es der wissenschaftlichen Psychologie fast in keinem Punkt gelungen ist, diese Psychologie der Menschenkenntnis zu verdrängen und zu ersetzen. (Man denke an das Gegenbeispiel der Alchimie, Astrologie usw. auf dem physikalischen Gebiet!) Ja noch mehr: es liegen auch gar keine Anzeichen dazu vor, daß die letztere durch die erstere *irgendwie gefördert* worden wäre. Während der nun schon geraumen Zeit ihres gleichzeitigen Bestehens verhalten sie sich merkwürdig kühl gegeneinander, nehmen kaum Notiz voneinander, und jede geht ihre eigenen Wege. Ist dies Zufall? Ist es ungenügende Bekanntschaft zweier Schwesterrichtungen, die im Grunde zusammenfallen oder doch wenigstens einer Grundwurzel entspringen sollten? Oder ist es die Gleichgültigkeit Geistesfremder, die sich nichts zu sagen haben? Aber wie sollte ein zufälliges Fremdbleiben zweier so exponierten Richtungen zu erklären sein in unserer Kultur, deren sämtliche Zweige zueinander Beziehungen suchen und einander befruchten? Die Absonderung scheint eine andere Erklärung notwendig zu machen. — Man beachte auch folgende Erscheinung: eine neue, lebenskräftige Richtung, die aus dem Gebiete der

Geistespathologie in die normale Psychologie hinüberschlug, die *Psychoanalyse*, steht schon fast seit dem Augenblick ihres Hervortretens in regster Beziehung zu den Werken der schönen Literatur, während es die weit ältere Schulpsychologie bis jetzt nicht zu der geringsten Annäherung gebracht hat! Woher mag dies kommen? Manche nehmen an, die Erklärung liege darin, daß es die Schulpsychologie in der Hauptsache mit den *elementaren* psychischen Vorgängen zu tun hat, in die sie das seelische Geschehen auflöst, während der Dichter und Menschenkenner die Persönlichkeit in ihrer *ganzen Komplexheit* zu erfassen sucht. Damit hänge noch ein zweiter Unterschied zusammen: daß nämlich der Dichter sich für die *einzelne* Gesamtpersönlichkeit in ihrer *individuellen* Eigentümlichkeit interessiert, während der Fachpsychologe im allgemeinen nach der Feststellung *der letzten psychischen Eigenschaften und Gesetzmäßigkeiten* strebt, die *allem* psychischen Geschehen zukommen. Das Interesse für die „Individualität", das den Dichter leitet und das auch unser praktisches Verhalten zu unseren Mitmenschen bestimmt, löst sich dem Fachpsychologen in das Interesse für die Elementarfähigkeiten auf, die allen Menschen zukommen und die nur in ihrer zufälligen Kombination diese oder jene „Individualität" ergeben. Auch hier strebt also der Psychologe dem Ideal des Physikers nach: die Naturvorgänge nicht in ihrer zufälligen Kombination dieses oder jenes Gesamtgeschehens zu erforschen, sondern sie zu zerlegen in die letzten Gesetzmäßigkeiten und die elementarsten Eigenschaften der Dinge, die überall wiederzuerkennen sind, und die letzten Endes jedes noch so komplexe Einzelgeschehen beherrschen. Man mag diese Auffassung mit einem nicht ganz zutreffenden Namen „atomistisch" bezeichnen, ihr Hauptmerk besteht jedenfalls darin, daß nach ihr jede reale Wirklichkeit nichts anderes ist als eine eigentümliche Kombination der letzten Seinselemente (physikalischer Atome, Elektronen oder: psychischer elementarer Vorgänge), die die eigentlichen Träger des Seins sind und aus deren Zusammenbestehen sich jedes andere Sein erklärt.

Nach dieser Auffassung kann nun die wissenschaftliche Psychologie in der Tat ruhig *neben* der Psychologie des Dichters bestehen. Denn erstere interessiert sich nicht für die individuelle Gesamtpersönlichkeit, letztere nicht für die das psychische Sein aufbauen-

den Elemente und deren allgemeingültige Gesetzmäßigkeiten. Die Behandlung der Persönlichkeit in ihrer individuellen Eigentümlichkeit kommt der *allgemeinen Menschenkenntnis,* die Behandlung ihrer allgemeinsten, jeder Persönlichkeit zukommenden *Elementareigenschaften* der *wissenschaftlichen* Psychologie zu. — Doch läßt sich leicht auch der Gegenstandpunkt vertreten, wonach beide eben aufgestellten Thesen nicht stichhaltig sind. Denn es ist sicherlich durchaus unrichtig, daß sich der Dichter und Menschenkenner bloß für den einzelnen, konkreten Menschen in seiner individuellen Ausgeprägtheit interessierte. Die größten Schriftsteller suchten in ihren Gestalten stets neben individuellen Eigentümlichkeiten die *über*individuellen Züge klarzustellen. Sie schufen „Typen", indem sie bis zu allgemeinen Eigenschaften vordrangen, die als wesentliche Charakterzüge des Menschen seine ganze Persönlichkeit bestimmen. Eitelkeit, Neid, Rachsucht, Großmut, Aufopferungswille, Eifersucht und andere Eigenschaften bilden solche allgemeine Charakterzüge; ihre Zahl ist nicht übermäßig groß, und jede von ihnen charakterisiert nicht bloß einen einzigen Menschen, sondern eine umfassende Gruppe menschlicher Individuen. Die Dichterpsychologie ist also sicherlich nicht nur Individual-, sondern auch *Typenpsychologie.* Aber noch mehr: manche dieser Eigenschaften erstrecken sich nicht nur auf mehr oder weniger zahlreiche Einzelindividuen, sondern tragen auch den Stempel des Allgemeinmenschlichen an sich. Und dies ist vielleicht das vornehmste Streben eines großen Schriftstellers, so tief in die menschliche Seele zu reichen, daß er durch die störenden Verzerrungen des Nur-Individuellen auf den allgemeinen Untergrund der menschlichen Natur überhaupt stößt. Nietzsche, Dostojewskij, Hebbel und andere sprechen immer wieder von diesen „letzten Eigenschaften der menschlichen Seele". Und wenn Christus seine Lehre der Gott- und Menschenliebe verkündet, so nimmt auch er an, daß jener „göttliche Funke", der im Lichte seiner Lehre zu hellen Flammen aufschlagen soll, *jedem* Menschen eigentümlich ist, daß er, wenn auch verdunkelt und verschüttet durch den Wust menschlicher Leidenschaften und Irrtümer, letzten Endes den *eigentlichen Kern* der menschlichen Natur bildet. Ob sich nun diese Menschenkenner im Einzelnen irrten oder nicht, eines ist sicher, daß nämlich *ihr Ziel* keineswegs die Erforschung eines einzelnen Menschen war, vielmehr ihnen als das eigentliche

Ziel die Erforschung der Grundprinzipien, der Urkräfte der menschlichen Natur vorschwebte. Es ist daher die Unterscheidung zwischen der Psychologie des Menschenkenners und des Schulpsychologen als einer Individual- und einer Allgemeinforschung mit nichten aufrechtzuerhalten.

Während also die Menschenkenntnis unzweifelhaft nach der allgemeinen Erkenntnis der Grundkräfte der psychischen Persönlichkeit strebt, muß bezüglich der Schulpsychologie in der Tat die Gegenfrage erst noch aufgeworfen werden: ob man denn mit gleichem Recht auch von ihr sagen kann, daß sie den Aufstieg von den psychischen Elementen zu der Gesamtpersönlichkeit (nicht einer konkreten Einzelpersönlichkeit, sondern der „Persönlichkeit überhaupt") erstrebt und ernstlich durchzuführen versucht hat. Daß dies ihre Aufgabe sein muß, wenn sie nicht in Elementararbeit aufgehen und über den einzelnen Komponenten des seelischen Geschehens den „Bewußtseinsstrom des Lebens" vergessen will, ist einleuchtend: will sie doch die Wissenschaft vom gesamten seelischen Geschehen sein. Sie muß es also versuchen, aus den gefundenen Komponenten und ihren Gesetzmäßigkeiten den lebendigen Menschen in seiner Ganzheit, im Wechselspiel all seiner Anlagen und Eigenschaften, seiner Leidenschaften und Strebungen wieder aufzubauen; sie muß jene Einheitlichkeit wieder schaffen, die sie in ihrem analysierenden Vorgehen zunächst absichtlich und bewußt aufgehoben hat. Denn ohne diese Vereinheitlichung haben wir bestenfalls eine Wissenschaft von den einzelnen Komponenten des psychischen Geschehens, aber nimmermehr eine Wissenschaft vom psychischen Geschehen überhaupt.

Nun liegen aus der jüngsten Vergangenheit Versuche wissenschaftlich-praktischer Fachpsychologen vor, zu einer experimentellen Erfassung komplexerer und höherer Eigenschaften vorzudringen. Das klassische Beispiel auf diesem Gebiete ist die Intelligenzforschung: Intelligenz ist höchstwahrscheinlich nicht eine letzte unzerlegbare Fähigkeit, sondern eine Resultante aus dem Zusammenwirken einer ganzen Reihe psychischer Fähigkeiten. Durch unmittelbare Analyse in der Selbstbeobachtung, angestellt unter besonders geeigneten Bedingungen, und durch Ermittlung der Korrelationsbeziehung der Testresultate zur Intelligenzschätzung, zu den Schulleistungen usw. scheint es weitgehend gelungen zu sein,

den Begriff der „Intelligenz" in seine Komponenten zu zerlegen und aus ihnen wieder aufzubauen. — Auch in der Kinderpsychologie, der Psychopathologie, der wissenschaftlichen Behandlung biographischer Lebensbilder usw. sucht die Fachpsychologie die in der Vielheit der Einzeleigenschaften zunächst verloren gegangene Persönlichkeit wieder zu rekonstruieren. Mit mehr oder weniger Erfolg. Was sie auf diesen letzteren Gebieten leistet, kommt in der Tat der Psychologie des Menschenkenners schon beträchtlich nahe. Nun ist es lehrreich zu beobachten, daß, je mehr Erfolg ihr dabei blüht, desto mehr sie sich gleichzeitig auch von ihrer ursprünglichen Methode entfernt: noch behält sie zwar ihre wissenschaftliche Gründlichkeit, die unmittelbare Beziehung zur Beobachtung, die Materialsammlung usw. bei; sie sucht nun aber nicht mehr nur zu zerlegen, interessiert sich nicht nur für das Zerlegte, *sofern ihr die Zerlegung restlos gelungen* ist, sondern sie berichtet auch über komplexe höhere Funktionen als solche, — so z. B. über das Werten, die Affekte, die Interessen, die Leidenschaften des Kindes, des Geisteskranken usw. Dadurch aber dringt vieles als wertvolle Beobachtung in ihr Material mit ein, *was vielleicht mit ihrer eigenen Auffassung über das Wesen ihres Forschungsgebietes und mit der daraus sich ergebenden methodologischen Erfassung desselben in einem gewissen,* in der Regel unbemerkt bleibenden *Widerspruch steht.* Und da sagt sich, zunächst nur leise, der Verdacht an, ob denn die moderne wissenschaftliche Psychologie, sofern sie den von ihren Begründern festgelegten Grundlinien der Forschung durchaus treu bleibt, überhaupt imstande sein wird, bis zur Erfassung der *Persönlichkeit* und deren wichtigsten Grundzügen, der Bildung ihres Charakters, ihrer Interessen, Wertungen und anderer Totalerlebnisse vorzudringen; oder ob sie in einem gewissen Sinn schon über sich selbst hinausgehen muß, wenn sie dies wichtigste Ziel erreichen will. Dadurch ist vielleicht auch die spärliche Betätigung von Fachpsychologen auf den Gebieten der höheren psychischen Vorgänge zu erklären; ihre durch die vorliegende Fachliteratur dokumentierte geringe Neigung, sich mit der Gesamtpersönlichkeit und allem, worin sie sich äußert, zu beschäftigen[1]. Daher vielleicht auch ihre relative

[1] Die vorhandenen Ausnahmen bestätigen nur unsere Behauptung als allgemeine Regel.

Gleichgültigkeit gegen Seelenfragen, die unser Innerstes am tiefsten bewegen, Fragen, welche große Dichter immer wieder aufrollten, welche Religionsstifter zum Ausgangspunkt ihrer moralischen Anschauungen und Anforderungen an die Menschen machten, welche jeden Menschen berühren müssen, denn *er ist es selbst*, um den es sich hier handelt.

Diese Vermutungen dürfen natürlich nicht als Behauptungen aufgefaßt werden. Sie stellten nur mutmaßliche Überlegungen dar, welche der gegenwärtige Stand der wissenschaftlichen Psychologie und ihre Beziehung zur Seelenkunde jedem Eingeweihten aufdrängt; sie sind der Niederschlag von Fragen, welche sich mit Notwendigkeit aus der einseitigen Entwicklung der wissenschaftlich-psychologischen Forschung und aus ihrer abgesonderten Stellung in der Gesamtheit unserers Wissens von der menschlichen Seele ergeben. Erst die Erforschung der psychologischen Methode und jener allgemeinsten Weltanschauungs-Voraussetzungen, auf denen sich die wissenschaftliche Psychologie letzten Endes aufbaut, kann uns darüber Klarheit verschaffen, ob die Schulpsychologie gegenwärtig nur noch zu arm an Kenntnissen ist, um das Gesamtgebiet des psychischen Geschehens zu umfassen, und wir also erwarten dürfen, daß sich, in treuer Beibehaltung der bis dahin geübten Forschungsmethode, eine weitere Periode psychologischer Erkenntnis eröffnen läßt, in der das psychische Sein und die wichtigsten Persönlichkeitsprobleme ebenso erschöpfend erforscht werden, wie es etwa die Probleme der Materie durch die moderne Physik jetzt schon sind; oder aber ob auf einen solchen Ausbau der naturwissenschaftlich gerichteten Psychologie prinzipiell verzichtet werden muß.

Noch auf einen Umstand mag hingewiesen werden, bevor wir zur systematischen Besprechung der psychologischen Forschungsmethode übergehen. Der Gegenstand der Psychologie ist das psychische Sein und Geschehen, so wie der Gegenstand der Physik das materielle Sein und Geschehen ist. Während nun die Abgrenzung des physikalischen Forschungsobjektes von den Gegenständen anderer Wissenschaften, vor allem der Ethik, Logik, Ästhetik und den Weltanschauungsfragen, sich von selbst ergibt, da die Materie es weder mit „gut und böse", noch mit „wahr und falsch", noch auch mit „schön und häßlich", noch endlich mit der gesamten Auf-

fassung und Stellungnahme zum Wesen der Welt zu tun hat; so ist der Gegenstand der Psychologie von allen tieferen Geistern, die sich mit seiner Erforschung beschäftigten, stets in *nächste Beziehung zur Ethik, Ästhetik und Weltanschauung gebracht worden.* Richard III. von Shakespeare ist nicht nur eine individuell interessante Persönlichkeit, sondern er ist auch „die Persönlichkeit dargestellt in Abhängigkeit von ethischen Normen", er ist zugleich auch die Lösung des bei Nietzsche in anderen Formen wieder auftauchenden Übermensch-Problems. Das Helena-Spiel im zweiten Teil von Goethes Faust ist nicht nur eine Episode in Faustens Lebensdrama, sondern es bringt gleichzeitig auch eine neue Schönheit in die Weltauffassung hinein, die sich in Faustens Seele auftut. Sie ist nicht eine Episode, sondern eine *Stufe in der Entwicklung von* Faust. *Entwicklung* — ein der Physik absolut fremder Begriff — deutet schon darauf hin, daß wir es in der Psychologie mit einer prinzipiell anderen Welt zu tun haben, vorausgesetzt, daß wir diesen Begriff wirklich ernst nehmen, d. h. eine *verschiedene Höhe der Entwicklungsstufen* und nicht nur ihre *zeitliche Aufeinanderfolge,* größere oder geringere Angepaßtheit an besondere Lebensverhältnisse usw. mehr annehmen. Nicht nur die Psychologie, auch schon die allgemeine Biologie kann ohne diesen Begriff nicht auskommen; ihr gelingt es aber noch eher, sein eigentliches Wesen umgehend, ihn so zu definieren, daß seine innigste Beziehung zur ethischen oder ästhetischen Wertung nicht klar hervortritt. Die Behandlung der menschlichen Seele zwingt uns aber viel dringender zu Wertbegriffen zu greifen. In der Tat ist die menschliche Seele unlösbar mit den Wertproblemen verwoben, und jede konsequente Psychologie wird zwangsläufig immer auch zur Ethik und Ästhetik in Beziehung treten müssen. Das menschliche Bewußtsein zu behandeln und dabei das Werterlebnis ganz außer Betracht zu lassen, heißt entweder bewußt nur einen beschränkten Teil des Psychischen hervorholen oder aber irrtümlich annehmen, daß man die ganze Psyche als Objekt vor sich hat, während in Wirklichkeit nur ein unselbständiges Abspaltungsprodukt der Forschung unterworfen wird. *Dostojewskij,* der wie selten einer die menschliche Seele kannte, läßt *Dmitrij Karamasow* einmal die bedeutsamen Worte über die Schönheit und ihre Bedeutung im menschlichen Erleben sagen: „... Hier kämpft Satan mit Gott *und der Kampfplatz ist des*

Menschen Herz". „Willst du also den Menschen kennen und verstehen lernen, so mußt du diesen Kampf zwischen Gut und Böse erfassen, vielleicht selbst durchkämpfen; er macht das eigentliche Dasein des Menschen aus, nur von ihm aus ist der Mensch zu verstehen," — so etwa lautet die Folgerung aus Dmitrijs Worten, die zweifellos auch die Worte des Autors selbst sind. Nicht „psychologische Gesetze", die nach Art der übrigen naturwissenschaftlichen Gesetze beschaffen wären, sind es, welche die Hauptrichtung dem Dasein des Menschen und seiner Entwicklung verleihen, nicht Assoziationsgesetze, Gefühlsübertragungen, Kontrastwirkungen zwischen Lust und Unlust u. dgl. m.; sondern sein Gespaltensein zwischen den beiden Wertwelten ist es, sein Hang zum berückend Bösen, sein unaustilgbares Streben nach der reinen Schöne des Guten. So etwa ist die Auffassung Dostojewskijs und vieler seelenkundigen Dichter und Schriftsteller.

Oder sollten sie Unrecht haben, und sollten jene Gesetze der Assoziation, der Lust-Unlustwirkung usw. doch die eigentliche tiefste Wurzel menschlichen Handelns sein? Kommt nicht dem Guten und Bösen, sondern der assoziativen Anziehung und Verknüpfung jene zentrale Rolle in der menschlichen Seele zu, die ihr *J. St. Mill* zuschrieb, als er die assoziative Bindung nach ihrer Bedeutung für das psychische Geschehen mit der Bedeutung der Graviationskraft für das Weltgeschehen verglich? Hier haben wir den reinen Gegenstandpunkt, der die Lanze umdreht, und, ohne die Bedeutung des Ethischen für den Menschen zu leugnen, es selbst nicht als ein selbständiges Erkenntnisgebiet, sondern als ein Produkt jener psychischen Elementarkräfte auffaßt, die er den physikalichen Elementarkräften an die Seite stellt. Mit anderen Worten: während Dostojewskij das psychische Erleben zu einem großen Teile auf die Wirksamkeit ethischer Faktoren zurückführt und daraus zu verstehen sucht; so versucht es Mill (wie vor ihm schon Hume und viele Anderen bis in das griechische Altertum hinein), das Ethische selbst auf die letzten psychologischen Gesetze zu basieren und es dann aus ihnen, als ein notwendiges Resultat ihres Zusammenwirkens, abzuleiten. Der ganze Eudämonismus, mit seiner Abart dem Utilitarismus, ist nichts anderes als ein solcher, in sich gewiß bewunderungswürdig konsequenter Versuch.

Welche von den beiden Geistesströmungen nun aber auch Recht

haben mag, selbst diese extremen Auffassungen stimmen, wie wir gesehen haben, darin überein, daß Ethik und Psychologie aufs engste verknüpft sind; daß man das Psychische nicht ohne das Ethische (Dostojewskij), daß man das Ethische nicht ohne das Psychische (Hume, Mill) verstehen kann. — Kein Physiker wird aber jemals ethische Begriffe in seine Betrachtungen in irgendeiner Art einbeziehen. Welch großer Unterschied besteht also zwischen dem Objekt der Physik und dem Objekt der Psychologie, da bei ihrer Erforschung so wesensverschiedene Begriffe mit zur Anwendung gelangen! Wird ein so großer Unterschied zwischen den Forschungs*objekten* nicht auch einen grundsätzlichen Unterschied der Forschungs*methode* nach sich ziehen müssen? Die moderne Psychologie sagt: nein; denn die Ethik selbst lasse sich ja aus der Psychologie, aus den kausal bedingten Naturgesetzen der Seele ableiten! Und ebenso die Ästhetik, die Logik und vielleicht auch die Metaphysik; denn: „selbst welche Metaphysik, daß man wähle, hängt davon ab, was für psychische Eigentümlichkeiten man habe!" so lautet in dieser Auffassung der leicht mißzuverstehende Ausspruch *Fichtes*. Und wenn auch nichts weniger als alle modernen Psychologen diese Auffassung unterschreiben, so liegt sie doch in dem eigentlichen Wesen derjenigen Geistesströmung, welche der modernen Psychologie ihr Gepräge, ihre grundsätzlichen Voraussetzungen und ihre Methode verliehen hat. — Wer aber nicht mehr daran glaubt, daß man Logik, Ethik, Ästhetik, Metaphysik einfach als spezielle Anwendungsgebiete psychischer Gesetzmäßigkeiten auffassen kann, dessen Antwort wird notwendig auch hierin anders ausfallen, und er wird sich nochmals mit aller Eindringlichkeit die Frage vorlegen müssen, ob denn die aus der Naturwissenschaft übernommene Methode auch in der Psychologie, also in einem Gebiet, wo Logik, Ethik, Ästhetik mit ihren Normen „irgendwie" mitbeteiligt und mitbestimmend sind, ebenso dem Untersuchungsgegenstand adäquat und endgültigen Erfolg versprechend sein kann, wie sie es in der Domäne der physikalischen Forschung unbestritten ist.

Die Methode aber, welche die moderne Psychologie im Anschluß an die Naturwissenschaften als ihre eigentliche Grundmethode anwendet, ist die *Methode der Induktion*. Worin besteht jener wesentlichste Punkt dieser Methode, der im Zusammenhang unserer Entwicklungen bedeutsam werden muß?

I. Kapitel.

Wesen der Induktionsmethode: Uneinseitigkeit

Es ist durchaus irrtümlich, die *Methode der Induktion* mit der *Methode der Erfahrung* überhaupt (empirische Methode) gleichzusetzen. Nur wenn man in der Erfahrung allein das sieht, was *Hume* in ihr vorfand, werden die beiden Begriffe identisch. Dieser nüchtern scharfsinnige Denker hat wohl als erster mit absoluter Klarheit den Gedanken ausgesprochen und konsequent durchgeführt, daß diejenige reale Beziehung, die alles Geschehen beherrscht, die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung, von uns nie und nirgends *verstehend* erfaßt wird. Hume ging bekanntlich noch weiter: da unser gesamtes Denken nach ihm in den „Impressions" wurzelt und wir keine unmittelbare Impression des kausalen Zusammenhanges äußerer Vorgänge besitzen, so muß für unseren Glauben an den kausalen Zusammenhang eine aus unserem eigenen Inneren herstammende Impression vorhanden sein. Das Erleben des assoziativen Zwanges beim Übergang vom regelmäßig Vorangehenden zum regelmäßig Folgenden ist ihm diese gesuchte Impression.

Da wir nun den inneren Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung nicht zu erfassen imstande sind, so ist es auch selbstverständlich, daß wir nie die Wirkung aus der Ursache ableiten, erkennen können. Wir werden vielmehr *beliebige* vorangehende Vorgänge als Ursachen *beliebiger* folgender Vorgänge auffassen, wenn sie sich nur häufig genug in regelmäßiger Aufeinanderfolge vor uns abspielen. Mit anderen Worten: wir würden *an jede Kausalität* glauben, die uns die Natur durch Regelmäßigkeit der Aufeinanderfolge vorspiegelte und die unser Geist durch den an diese regelmäßige Aufeinanderfolge sich anschließenden psychischen Über-

gangszwang in eine „glaubende Erwartung" verwandelte. Hume selbst, veranlaßt durch scharfsinnige Wahrscheinlichkeitsbetrachtungen, bezweifelt nun überhaupt die streng wissenschaftliche Möglichkeit, allgemeingültige Naturgesetze aufzustellen; seine Anhänger folgen ihm darin nicht nach. Aber wie dem auch sei, für ihn wie für sie ist eindringlich genug bewiesen, daß, *wenn überhaupt Naturgesetzlichkeiten gefunden* werden, sie auf keinem anderen als *dem „uneinsichtigen" Wege der Induktion* gefunden werden können. Denn die „Uneinsichtigkeit" des Zusammenhanges zwischen Ursache und Wirkung ist ja der eigentliche Grundstein der Humeschen Ausführungen: seine ganze Naturbetrachtung würde anders lauten, wenn dieser Punkt sich veränderte. Und die Ausbildung der Induktionsmethoden durch *J. St. Mill* trug diesem Punkt in erster Linie Rechnung. Alle Vorsichtsmaßregeln, die Mill in der Übereinstimmungs-, in der Differenzmethode usw. trifft, haben zur Voraussetzung, daß wir zwar von der eindeutigen Abhängigkeit der folgenden Zustände von den vorangehenden (also von der Gültigkeit des allgemeinen Kausalsatzes) überzeugt sind, sie aber nimmermehr einsichtig auseinander ableiten können. Und da wir weder apriori, noch auch aus der Erfahrung dieses innere Band zwischen Ursache und Wirkung erkennen können, so kann uns die Erfahrung auch nichts mehr als die Tatsache der bestimmten Aufeinanderfolge sicherstellen.

Wäre dem anders, könnten wir die Wirkungen einsichtig aus den Ursachen ableiten, so wären offenbar die Millschen Methoden überflüssig. Nicht auf dem indirekten Weg des Schlusses: „Die der Ursache zeitlich folgende Wirkung hängt stets in ihrem Auftreten und ihrer Beschaffenheit von dem Auftreten und der Beschaffenheit der Ursache ab (allgemeines Kausalgesetz als Voraussetzung für die einzelne Anwendung der Induktion); aus dem Einführen, Beseitigen oder Modifizieren der vorangehenden Umstände und dem Eintreten, Ausbleiben und Verändern der folgenden Zustände kann man also in jedem Einzelfall auf das Vorhandensein oder das Fehlen kausaler Beziehungen zwischen aufeinanderfolgenden Zuständen schließen", — nicht auf diesem indirekten Wege brauchten wir dann die kausalen Zusammenhänge zu erschließen; sondern ganz unmittelbar würde uns die Erkenntnis eines bestimmten Zustandes die Erkenntnis des aus ihm folgenden mitteilen! Wir

brauchten uns dann auch nicht weiter die schwierige Frage zu stellen, wie wir denn eigentlich zu der Prämisse jenes Schlusses, d. h. zur Annahme kausaler Beziehungen überhaupt, gelangen;[1] denn jeder einzelne konkrete Fall könnte uns über die Tatsache des Zusammenhanges zwischen Ursache und Wirkung hinreichend unterrichten.

Nun unterliegt es gar keinem Zweifel, daß wir Erfahrungserkenntnisse, und zwar nicht nur analytischer Art, sondern echte „synthetische Urteile" besitzen, die nicht durch Induktion und Beobachtungshäufung gewonnen sind. *Kant* hatte vollkommen Recht, als er behauptete, daß durch Induktion sich nie wirkliche Allgemeinheit und Notwendigkeit, sondern nur „komparative Allgemeinheit" gewinnen läßt. Aber er hatte Unrecht, als er schrieb: „Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre und strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit (durch Induktion), so daß es eigentlich heißen muß: soviel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme. Wird also ein Urteil in strenger Allgemeinheit gedacht, d. h. so, daß gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gültig." Erkenntnis aus Erfahrung und Erkenntnis durch Induktion sind nicht umfangsgleiche Begriffe; der erste ist weiter und umfaßt außer Induktionserkenntnisen auch noch „unmittelbare Erkenntnisse", die denn auch Allgemeinheit und Notwendigkeit beanspruchen, trotzdem sie Erfahrungserkenntnisse sind. Ein Beispiel soll die Behauptung stützen. Niemand bezweifelt, daß

[1] Die Begründung dieser Prämisse bietet für die folgerichtige Begründung der Induktionsmethode in der Tat nicht geringe Schwierigkeiten. Die Wege, die hier eingeschlagen werden, sind bekanntlich verschieden: bald wird angenommen, daß diese Prämisse unserem Geist a priori eingeimpft sei; bald, daß wir sie auch selbst wieder aus der Regelmäßigkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge aller Erscheinungen des gesamten Erfahrungsgebietes ableiten können, — einer Regelmäßigkeit, die unbegreiflich wäre, wenn zwischen den Erscheinungen kein realer Seinzusammenhang bestände; bald endlich wird sie, und mit ihr auch die Möglichkeit gesicherter Gesetzeswissenschaften überhaupt geleugnet (*Hume*). Wie dem auch sei, alle drei Richtungen stimmen darin überein, daß wir den Zusammenhang zwischen der Einzelursache und ihrer Wirkung unmöglich „von innen heraus", so wie er an sich ist, unmittelbar erkennen können, und allein seine *Äußerung*, eben die zeitliche Regelmäßigkeit der Aufeinanderfolge, *den einzig möglichen Ausgangspunkt unserer Betrachtung bilden kann.*

unsere sämtlichen Farbenerkenntnisse der Erfahrung entstammen, und daß ein Blindgeborener weder die einzelnen Farben noch deren gegenseitige Beziehungen erkennen kann. Und in der Tat ist auch eine ganze Reihe der psychologischen Gesetzmäßigkeiten auf dem Farbengebiet rein induktiver Art, so z. B. die Tatsache der komplementär-farbigen Nachbilder usw. Ganz anders steht es dagegen mit den in der sg. „Farbengeometrie" aufgestellten Farbenverhältnissen. Wer nur einmal die beiden Farben blau und gelb in genügender Reinheit und Sättigung gesehen und miteinander verglichen hat, weiß, daß sie außerordentlich „weit auseinander liegen". Nimmt er orange dazu und vergleicht es mit gelb, so findet er hier einen bedeutend geringeren Farbenunterschied; und selbst das Rot erscheint weniger gegensätzlich von gelb verschieden als gerade blau. Auf Grund dieser Beobachtung, die er *nur einmal* macht, kann der Beobachter schon den Satz aufstellen: „Von den drei Farben gelb, orange und blau sind gelb und orange weniger verschieden als gelb und blau", und zwar dies für alle Zukunft ebenso absolut wie irgendeine geometrische oder sonstige „aprioristische" Erkenntnis. Das ist ein echt synthetischer Satz, denn im Subjektsbegriff „gelb und orange" liegt noch nicht ihre gegenseitige Beziehung; die beiden Farben werden nur nebeneinander genannt, noch nicht die Beziehung des Gelb zu Blau festgelegt. Diese wird vielmehr im Prädikatsbegriff (und zwar auf Grund der unmittelbaren „Farbenanschauung", wie, nach Kant, raum-axiomatische Bestimmungen auf Grund der Raumanschauung getroffen werden) als etwas ganz Neues zum Subjektsbegriff beigefügt. Es ist also ein synthetischer Satz; zugleich aber auch ein allgemeingültiger Satz, der für alle folgende Erfahrung aufrechterhalten werden kann (nie werden wir ein Gelb antreffen, das dem Blau näher stände als dem Orange). Es ist aber ferner auch zweifellos ein Erfahrungs-, d. h. ein aus der empirischen Farbenanschauung stammender Satz, und nicht ein Satz a priori, denn eine „reine Farbenanschauung" (analog der reinen Raumanschauung) läßt Kants Auffassung natürlich nicht zu. — Und was für die Farben gilt, gilt auch für Töne und im Grunde für alle Wahrnehmungen, die irgendwelche unmittelbar erfaßbaren Beziehungen zueinander eingehen. Bei den Tönen z. B. ist es die eigenartige Beziehung der Tonhöhe, die sich in der Ähnlichkeitswiederkehr nach einer Oktave bekundet; ja letzten

Endes ist die ganze elementare Grundlage der Musik von dieser unmittelbar einsichtigen Art.[1]

Wir kennen also sehr wohl Bewußtseinszusammenhänge, die einsichtige Einblicke in ihr Wesen gestatten. Aber die angeführten Beispiele beziehen sich nicht so sehr auf die psychischen Vorgänge als solche, ihre gegenseitige reale Bedingtheit, ihr Auftreten und Verschwinden, als vielmehr auf die Beziehungen, die zwischen ihren Inhalten, hier den Farben, bestehen. Wir wissen noch nichts darüber, unter welchen Umständen etwa die Farbenempfindungen sich einstellen und wie sie aufeinander folgen werden; nur über die begrifflichen Beziehungen der aus den konkreten Empfindungen herausgehobenen Farbentöne bekamen wir Kunde durch den Farbenvergleich. Vielleicht können wir auch dieser Beobachtung für unsere Zwecke schon etwas entnehmen, jedenfalls aber haben

---

[1] Es ist außerordentlich interessant, daß diese Tatsache der zwischen den Farben bestehenden Ähnlichkeitsbeziehungen seinerzeit Hume zu folgender Ausführung veranlaßt hat, welche zeigt, daß sie in seinem ganzen konsequent „uneinsichtig" orientierten System keinen Platz finden konnte: „Man nehme nun einmal an, ein Mensch habe sich dreißig Jahre lang seines Augenlichtes erfreut und sei mit Farben aller Art sehr gut vertraut geworden, mit Ausnahme einer bestimmten Abstufung etwa von Blau, welche ihm zufällig nie vorgekommen ist. Diesem Menschen lege man alle Abstufungen dieser Farbe mit Ausnahme jener einzigen vor, und zwar in stetiger Aufeinanderfolge von der dunkelsten zur hellsten; es ist klar, er wird bemerken, daß an der betreffenden Stelle ein größerer Abstand zwischen den nebeneinanderliegenden Farben besteht als an der anderen. Ich frage nun, ob es dem Betreffenden möglich ist, das Fehlende aus seiner Einbildung zu ergänzen, also von sich aus die Vorstellung jener bestimmten Farbenstufe zu erzeugen; sie zu erzeugen, obgleich sie ihm vorher nie durch seine Sinne zugeführt worden war? Ich glaube, nur wenige werden die Fragen verneinen; dies kann dann als Beweis dienen, daß einfache Vorstellungen nicht immer aus den entsprechenden Eindrücken entstanden sind. Doch ist dieses Beispiel so speziell und einzigartig, daß es unserer Beachtung kaum wert ist und jedenfalls nicht verdient, daß wir seinetwegen unser allgemeines Prinzip ändern sollten." (Über den Verstand, Übersetzung von Th. Lipps, zweite Auflage, Verl. Voss, S. 15.) Uns interessiert hier weniger der Widerspruch dieser, wie oben gezeigt, keineswegs so einzig dastehenden Tatsache, wie Hume es annimmt, zum Humeschen System, sondern vielmehr der Weg, auf dem sich dieser Widerspruch einzig herausstellen konnte: die oben behauptete *intuitive Auffassung der Farbenähnlichkeit*, die zwar in der Erfahrung gewonnen wird, jedoch *in allgemeingültiger Norm* die Verhältnisse festhält, ist es, die auch hier sich störend ins Humesche System einkeilt.

wir noch keinen Einblick in die kausalen Beziehungen psychischer Vorgänge gewonnen.

Indessen lehrt uns dieses Beispiel doch, daß die Erfahrung als solche nicht ausnahmslos induktiver Schlußfolgerungen bedarf, wenn Verallgemeinerungen gezogen werden sollen; sondern daß es nur die *blinde* Erfahrung ist, die allerdings nicht anders als nach den Regeln der Induktionsmethode beearbeitet werden kann. Dementsprechend ist es auch auf dem kausalen Gebiet nicht die Erfahrung, sondern die blinde Erfahrung, die uns nur die Tatsache der Aufeinanderfolge, nicht aber den inneren Zusammenhang der Vorgänge aufdeckt, und die die Anwendung der Induktionsmethode zur Feststellung des Zusammenhanges zwischen Ursache und Wirkung verlangt. Gäbe es dagegen eine Erfahrung, die uns unmittelbar einen Einblick in den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung gestattete, so könnten wir damit auch einen viel tieferen Blick in die Seinszusammenhänge tun, und dementsprechend *würde sich auch unsere Forschungsmethode von Grund auf ändern müssen.* Denn statt nun die Bedingungen des Experimentes uns gegenüberzustellen und bald diesen, bald jenen Bestandteil zu ändern, neugierig zu erfahren, was sich daraus im Resultat wohl ergeben mag, — ähnlich wie der Würfelspieler erst aus dem Erfolg die definitive Lage der Würfel erkennt, — so würden wir es nun versuchen, uns den gesamten Ursachenkomplex einfach erschöpfend zur Bewußtheit zu bringen, worauf sich seine Wirkungen in einleuchtendem Zusammenhang mit den Ursachen von selbst ergeben müßten. Dies wäre zweifellos ein unendlich tieferes Erfassen des Seins, welches wir nicht um die Welt für jene „nur von außen" an die Erscheinungen herantretende Betrachtung weggeben dürften. — Gibt es aber eine solche Erfassung der Wirklichkeit — irgendeiner Wirklichkeit? Oder ist uns jede Wirklichkeit so wesensfremd, daß wir im Grunde nichts „erkennen", alles nur beobachten und „registrieren" können?

Fragen wir uns noch kurz im Vorübergehen, ob denn jemand unter uns der gesamten Welt wirklich nur so gegenüberstehen mag, wie sich dies aus der konsequenten Durchführung des geschilderten kritischen Standpunktes ergeben müßte? Ist uns wirklich das ganze Dasein, die Natur, die Mitmenschen und endlich auch unser eigenes Erleben *gar nichts anderes als eine Aufeinanderfolge von Zuständen*

und Erscheinungen, deren Zusammenhang wir in nichts erkennen können? Stellen wir uns diese Frage nicht nur als „naive Individuen", die sich auf dem natürlichen, von der philosophischen Spekulation ungeklärten Standpunkt befinden, sondern fragen wir uns, ob je ein Philosoph, der rein gedanklich den geschilderten Standpunkt vertrat, ihn auch mit seinem ganzen Wesen, in der durchgehenden Auffassung seines eigenen Ich, seiner Freunde und geliebten Menschen beibehalten könnte. Je konsequenter man diesen Standpunkt nicht nur denkt, sondern in jede Faser seiner Weltanschauung aufnimmt, desto leerer wird uns die umgebende Welt, desto sinnloser der Begriff des „Mitmenschen", desto unmöglicher das eigene Ich. Denn was wir unmittelbar in unserem Bewußtsein vorfinden, widerspricht so sehr dieser Auffassung, daß sie sich überhaupt nur dadurch halten, ja siegreich ausbreiten konnte, daß es dem Menschen gegeben ist, die eine Auffassung mit dem Verstande zu vertreten und an einer anderen mit den tieferen Schichten seines Wesens festzuhalten. — Was aber so schwer, ja fast unmöglich ins tiefere Wesen des Menschen eingeht, muß uns Vorsicht einflößen; denn offenbar sind es nicht bloß die bei allem Neuen und Ungewohnten zu überwindenden Schwierigkeiten, die sich uns hier hemmend in den Weg stellen; sondern ein Etwas sperrt sich in uns dagegen, das diese Auffassung nicht annehmen kann, weil es etwas weiß oder doch dunkel ahnt, was dabei nicht mitberücksichtigt worden ist, und was bei alledem vielleicht gerade das Wichtigste ist.

Doch wenden wir uns von so allgemeinen „Eindrücken", wie sie durch die gestellte Frage vielleicht ausgelöst werden könnten, zu wissenschaftlich fixierbaren Feststellungen. Welche Tatsachen der Selbstwahrnehmung sind es, die sich in die Begriffswelt der Humeschen Schule fassen lassen, und welche anderen wollen sich ihren Schranken nicht fügen?

II. Kapitel

Uneinsichtiges psychisches Geschehen und seine gesetzmäßige Erfassung

SCHON die Tatsache, daß uns die Bewußtseinsvorgänge ganz anders als andere Naturerscheinungen gegeben sind, mahnt zur Vorsicht gegenüber gleicher methodologischer Behandlung beider. Man kann darüber streiten, ob uns nicht auch die Außenwelt unmittelbar zugänglich ist; daß unser Schmerz, unser Haß, unsere Liebe es sind, unterliegt keinem Zweifel. Die Worte „unmittelbar gegeben" haben ihre Bedeutung durch die Tatsache der unmittelbaren Wahrnehmung unserer Erlebnisse ja erst überhaupt erhalten.

Dadurch ist nun allerdings nicht auch die *unmittelbare Erkennbarkeit ihrer gegenseitigen Abhängigkeitsbeziehungen* garantiert! So setzen sich z. B. unsere Empfindungen, die — wenn vielleicht auch nicht mit vollem Recht — als rein psychische Größen betrachtet werden, zu einer Mannigfaltigkeit zusammen, deren inneren Zusammenhang wir nicht unmittelbar erkennen können. Die verschiedensten Zusammensetzungen unseres momentanen Empfindungsbestandes stehen als durchaus gleichberechtigt vor unserer Vernunft da; wir können keiner irgendeinen Vorzug geben, weil wir kein Prinzip unmittelbar erkennen können, nach dem sie so oder anders beschaffen sein sollten. Erst durch gehäufte Erfahrung und durch deren systematische Verarbeitung in naturwissenschaftlicher Forschung kommt in die gleichzeitig sich in uns einstellenden Empfindungen verschiedener oder gleicher Sinnesgebiete eine bestimmte Ordnung hinein. Ein blaues Pferd, ein federleichtes Stück Blei, ein wohlschmeckendes Rizinusöl usw. bestehen, sofern wir nur unsere Bewußtseinseindrücke berücksichtigen, aus erfahrungsmäßig nicht zusammenkommenden Empfindungsdaten verschie-

dener Sinnesorgane. Warum nun die Pferde braun und schwarz usw., aber nie blau sind, wissen wir nicht. Wir müssen diese Tatsache einfach hinnehmen. Und indem wir sie registrieren, tun wir einen Schritt vorwärts in der induktiven Erforschung der Natur: ihre apriori mögliche unendliche Mannigfaltigkeit beschränkt sich auf bestimmte tatsächlich vorhandene Kombinationen des Seins. In Abhängigkeit davon schränkt sich auch die Möglichkeit unserer Empfindungskombinationen entsprechend ein. Warum nun aber gerade diejenigen Empfindungskombinationen immer zusammen vorkommen, die wir physikalisch gefaßt „Gold" nennen (gelbe Farbe, große Schwere, bedeutende Härte usw.), haben wir damit in keiner Weise unmittelbar verstanden, und weißes Gold ist uns ebenso „verständlich" wie gelbes Silber.

Und wie die gleichzeitigen, so sind uns auch die aufeinanderfolgenden Empfindungskomplexe nur als Tatsachen gegeben. Auf jeden momentanen Empfindungskomplex kann ein beliebiger anderer folgen (auf Stimmen, die ich höre, folgt Ruhe — oder auch es folgen andere Töne; auf die farbige Empfindung, die ich eben erlebe, folgt eine andere Farbe, oder farbloses Licht oder Dunkelheit usw. mehr). Es war das große Verdienst Humes, dies für das gesamte Bereich kausaler Verknüpfungen nachgewiesen zu haben. Denn diese „Uneinsichtigkeit" der zeitlich sich folgenden Vorgänge gilt nicht nur für komplexe und in ihren Einzelbestandteilen schwer zu übersehende Ereignisreihen, sondern nicht weniger auch für den unmittelbaren Zusammenhang zwischen der vorangehenden Ursache und der ihr unmittelbar nachfolgenden Wirkung, sofern sie sich als zeitlich folgende Wahrnehmungen in unserem Bewußtsein spiegeln. Mit einem Wort: die unmittelbare Einsicht in den inneren Zusammenhang der sich in uns abspielenden gleichzeitigen und aufeinanderfolgenden, nur einem einzigen oder beliebig vielen Sinnen angehörenden Empfindungen ist uns verschlossen. Alle möglichen Kombinationen sind uns gleich wenig verständlich und daher gleichberechtigt.

Aber nicht nur unsere Empfindungen, selbst ihre reproduzierten Spuren, die Vorstellungen, lassen in ihrem Zusammensein und Aufeinanderfolgen häufig keinen erkennbaren Sinn feststellen. Im Traum wie im Wachleben reihen sich oft Vorstellungen an Vorstellungen oder an Empfindungen an, die in gar keinem „sinnvollen"

Zusammenhang zu stehen scheinen. Irgendein Geruch ruft visuelle oder akustische Vorstellungen wach; auf eine Farbenempfindung folgen andere Farbenbilder oder Berührungs-, Bewegungs-, Schallreproduktionen, ohne daß die Bevorzugung gerade dieser Aufeinanderfolge gegenüber unendlich viel anderen ebenso möglichen irgendwie unmittelbar verständlich wäre. — Und wie auf dem Empfindungsgebiet, so steht es endlich auch auf dem Gebiete des *Gefühles:* Lust schließt sich an bestimmte Empfindungsarten und Intensitäten an, Unlust an andere und nicht selten sogar auch an die gleichen, sobald sich die Bewußtseinslage verändert, ohne daß im mindesten zu begreifen wäre, warum gerade diese Empfindungen Lust, jene Unlust auslösen. Wenigstens können wir uns zunächst durchaus andere Bindungen denken, die weder mehr noch weniger wahrscheinlich erscheinen, weil keine aus dem Verständnis des inneren Zusammenhanges zwischen Empfindung und Gefühl irgendeine Bevorzugung erfahren könnte. „'s ist nun einmal so", — ist das einzige, wodurch wir uns mit dem Tatbestand abfinden können.

Dieses „'s ist nun einmal so" ist aber der Eckstein der induktiven Naturforschung: wir haben ja oben gesehen, daß die Induktion überall dort einsetzt, wo der innere Zusammenhang zwischen den Beziehungsgliedern unverständlich ist und uns als eine bloße Tatsache, mit der wir uns eben abfinden müssen, gegenübertritt. „'s ist nun einmal so, daß Gravitationskraft besteht, d. h. daß sämtliche massenbegabte Körper sich anziehen; daß Sauerstoff eine größere Affintität zu Wasserstoff als zu Stickstoff hat; daß das Licht eine Fortpflanzungsgeschwindigkeit von 300 000 km pro Sekunde hat usw. mehr." Die letzten induktiv gewonenen Grundgesetze der Naturforschung sind sämtlich solche „'s ist nun einmal so" — Feststellungen, und wo, wie z. B. teilweise in den Einsteinschen Betrachtungen, ein Verstehen für einige dieser Gesetze aufleuchtet, dort verliert auch die ausschließlich induktive Forschungsmethode ihre alleinige Herrschaft. —

Gewiß, es sieht so aus, als ob auch die Naturwissenschaften uns nicht immer nur Registrierungen von Tatsachen und deren regelmäßigen Aufeinanderfolge brächten, sondern auch Erklärungen dieser Tatsachen zu geben vermöchten. Dies überall dort, wo sie komplexere und unübersichtlichere Verhältnisse mit Hilfe ver-

schärfter Beobachtung oder hypothetischer Annahmen auf einfachere, uns sonst schon bekannte zurückführen. So „verstehen" wir die Gasgesetze, wenn wir die Gase als Anhäufungen von Molekeln in rascher Bewegung auffassen. Aus den Gesetzen ihres Zusammenpralles können wir die Beziehungen zwischen Druck, Volumen und Temperatur ableiten. Diese Beziehungen, die früher bloße Tatsachen — ein „'s ist-nun-mal-so", daß Druck, Volumen und Temperatur sich gegenseitig bedingen — gewesen sind, werden im Lichte der molekularen Gastheorie zu innerlich erfaßbaren Abhängigkeitsverhältnissen. Aber es ist doch nur Schein, als ob wir dadurch, auf dem Boden induktiver Forschungsmethode verbleibend, zu letzten „Einsichten" gekommen wären. Die Hypothesenbildung selbst ist ein Zwischending induktiver und einsichtiger Forschung: sie sucht das Fehlen unmittelbarer Einsichten durch Suppositionen zu ersetzen und so wenigstens auf Umwegen zu einem verständlichen Weltbild zu gelangen. Es ist daher auch kein Zufall, daß rein positivistisch gerichtete Denker, wie z. B. *Mach*, die Hypothesen gänzlich aus der Naturforschung vertreiben wollen. Die konsequent zu Ende gedachte, induktiv begründete Weltauffassung verlangt eben nach keinen „Erklärungen", die bloße „Beschreibung der Natur", wie sie *Kirchhoff* anstrebte, ist ihr eigentliches und letztes Ziel.

Aber — Hypothesen oder keine! — das ändert an der Grundtatsache nichts, daß die auch den Hypothesen selbst wieder zugrunde liegenden, letzten Gesetzmäßigkeiten, auf welche die komplexeren Erscheinungen mit Hilfe der Hypothese zurückgeführt werden sollen, uns innerhalb der rein induktiven Naturauffassung selbst wieder doch unverständlich bleiben und als bloße Tatsachen hingenommen werden müssen! Die Gasgesetze haben wir aus der Natur der Masse, den Gesetzen des Zusammenpralls massenbegabter Partikelchen usw. ableiten gelernt, aber diese Gesetze selbst bleiben uns, sofern ihre Erkenntnis wirklich nur induktiven Ursprunges ist, dabei ebenso unverständlich wie je zuvor. Letzten Endes haben wir *ein* Unbekanntes auf ein *anderes* Unbekanntes zurückgeführt; die Anzahl der Unbekannten wird somit in der Tat geringer, und es kann dadurch der Eindruck vorgetäuscht werden, als ob wir das Unbekannte überhaupt eliminiert hätten, während es sich in Wirklichkeit nur um einen Schritt weiter zurückgezogen

hat. Was wir dabei zu verstehen gelernt haben, ist „die Zurückführung" und „das Zurückgeführte", sofern es sich auflöst in die einfacheren Gebilde, auf die es zurückgeführt worden ist, — aber *diese selbst* werden dadurch nicht mehr noch weniger verständlich als zuvor. So sind in unserem obigen Beispiel die Gesetze des Zusammenpralles massenbegabter Partikelchen selbst durchaus induktiven Ursprunges, d. h. tatsächliche Befunde, die ebenso gut auch „anders sein könnten", als sie die Beobachtung zeigt, aber „nun einmal so sind".

Eine solche Zurückführung an sich unverständlicher Abfolgen psychischer Prozesse wird auch von den physiologisch orientierten Psychologen versucht, wenn sie das Spiel des Bewußtseins auf die Gesetze der physiologischen Korrelate zurückzuführen suchen. Der Versuch ist keineswegs zu verachten, denn manche Vorgänge und Beschaffenheiten des psychischen und physiologischen Apparates haben sich als so konstant parallel-laufend erwiesen, daß man nun vom Vorhandensein oder Fehlen der einen auf die Beschaffenheit der anderen schließen kann; und durch Modifikation der einen lassen sich nicht selten auch die anderen in gewünschtem Sinne modifizieren. Ein besseres *„Verstehen"* psychischer Vorgänge ist damit aber in keiner Weise angebahnt. Bestenfalls könnte ein solches Vorgehen ja soviel wie eine gute Hypothese erreichen, nämlich ein einsichtiges Zurückführen des Komplexeren auf das Einfachere, Grundlegende. Aber nicht einmal so viel kann hier erhofft werden, denn gerade die Einsichtigkeit der Zurückführung, wie wir sie z. B. bei den Gasgesetzen kennen lernten, fehlt hier durchaus: die Beziehung zwischen Geist und Körper, die in diesem Erklärungsversuch die Hauptrolle spielt, gehört ja selbst zu den schwerst verständlichen Dingen. Und sollte man selbst mit dieser Schwierigkeit fertig werden können, ist denn auch wirklich das körperliche Geschehen einfacher und verständlicher als die Tätigkeit des Geistes? Haben wir da, bei aller guten Absicht, nicht vielleicht umgekehrt gehandelt und das ursprünglich Verständlichere auf das Fremdere, induktiv zwar vielleicht leichter Erforschbare, aber deswegen nichts weniger als Verständlichere zurückgeführt? Ob einsichtiges Erkennen psychischer Zusammenhänge möglich ist, wollen wir ja erst der Prüfung unterziehen, — daß aber das physikalische und also auch das physiologische Geschehen induktiv (d. h.

uneinsichtig) untersucht werden muß, eben weil die Möglichkeit seiner einsichtigen Erfassung zum mindesten sehr beschränkt ist, beweist der ganze Siegeszug der induktiv basierten Naturforschung unserer Zeit.

Es fehlt denn auch nicht an Versuchen, das Psychische in seinem eigenen Gebiet wissenschaftlich zu erfassen. Und sind die inneren Zusammenhänge des psychischen Verlaufes nicht unmittelbar einsichtig zu erkennen, wie wir dies z. B. an einigen Fällen S. 23f. gesehen haben, so bleibt nichts anderes übrig, als in induktiver Forschungsweise die gesetzmäßigen Abfolgen psychischen Geschehens festzustellen, — nicht um etwas damit zu erkennen, sondern um bestimmte Gleichmäßigkeiten zu registrieren und so zu gesetzmäßigen Feststellungen zu gelangen. Dies war der Weg, auf dem das Grundprinzip der *Assoziationspsychologie* gefunden wurde. „'s ist nun einmal so", daß psychische Inhalte, die ein oder mehrmals gleichzeitig oder aufeinanderfolgend vorkamen, nun auch wieder die Tendenz haben, gemeinsam aufzutreten, so daß das Auftauchen eines oder mehrerer Glieder in der Regel auch die anderen nach sich zieht. Nicht wahr: eine merkwürdige Eigenschaft des psychischen Geschehens? Oder vielmehr: weder „merkwürdig" noch „nicht merkwürdig", — die reine Induktion macht ja keine Voraussetzungen über die Beschaffenheit der untersuchten Gegenstände; sie kann nichts im voraus vermuten und dadurch der Natur gleichsam die Wege vorschreiben wollen. Denn man kann nur dort a priori etwas vermuten oder erwarten, wo man den Gegenstand a priori kennt, d. h. versteht, seine Eigenschaften und deren Beziehungen nicht bloß als etwas uns einfach Gegebenes hinnimmt, sondern sie von innen verstehend auffaßt. Alle andere Erwartung geht der Erfahrung nicht voraus, sondern sie gründet sich selbst schon auf vorangehende Erfahrung, nach der sie sich auch die Zukunft gestaltet denkt. Also „es ist nun einmal so", daß das psychische Geschehens diesem Assoziationsgesetz als seinem Grundgesetz unterworfen ist und daß sich darin das Wesen des psychischen Geschehens bekundet.

Und doch beruhigt sich eine ungläubige Überraschung in unserem Inneren nicht leicht bei dieser Feststellung: der menschliche Geist, alles Erleben und Denken, das uns zugänglich ist, soll sich nach keinen anderen als den im Assoziationsgesetz enthaltenen Richtlinien

bewegen? Ist hier wirklich der für die Totalität des Geistigen, das uns doch früher so tief und reich an Sinn und Vernunft erschien, passende Schlüssel gefunden? Nun, Verwunderung und gar Entrüstung sind vor dem Tribunal der Wissenschaft noch kein genügender Anklagegrund; man hat sich über manches im Mittelalter entrüstet, das anzuerkennen und selbst zu schätzen man sich mit der Zeit bequemen mußte. Aber ist das Assoziationsgesetz tatsächlich dieses alles psychische Geschehen beherrschende Gesetz, läßt sich alles darauf zurückführen und daraus erklären?

Wir nehmen hier das Assoziationsgesetz nur als das wichtigste Beispiel einer rein induktiven Erfassung des Psychischen. Man mag es durch andere Gesetzmäßigkeiten ergänzen, man mag es sogar durch andere Gesetze ähnlich naturwissenschaftlicher Provenienz völlig ersetzen, die folgenden Betrachtungen bleiben dadurch unberührt; denn sie gelten der Methode, nicht dem Einzelfall ihrer Anwendung. Es gilt zu klären, ob in unserem Geist nicht manches anzutreffen ist, das sich auch anders als induktiv — und induktiv gerade nicht! — erfassen läßt. Und sollte es auch nur wenig sein, und sollte die Erfassung auch nur partiell möglich sein, wir müssen freudig jede Gelegenheit ergreifen, in unser Untersuchungsobjekt intuitiv erkennend einzudringen; denn nicht vergessen dürfen wir, daß die induktive Methode für das echte *Erkennen* ja nur ein Notersatz ist: nur wo wir es nicht anders können, wo uns das eigentliche Erkennen versagt ist, wenden wir sie, die uns nicht mehr als registrierte Gesetzmäßigkeiten übermittelt, an. Diese Gesetzmäßigkeiten mögen von noch so großer praktischer Wichtigkeit sein, sie mögen uns die Natur beherrschen lehren, sie *verstehen* lehren sie uns nicht.

III. Kapitel

Einsichtige Psychologie des Denkens

Die Transzendenz des Denkens

WOHL in keinem anderen Gebiete des psychischen Geschehens läßt sich die Eigenart des Geistigen so einleuchtend zeigen wie im Gebiet des Denkens. Von hier aus wird es uns vielleicht auch am leichtesten gelingen, zum Verständnis des Wesens der einsichtigen psychologischen Forschung vorzudringen. Denn die Natur des Denkens ist derart, daß wir das Denken eigentlich überhaupt nicht anders als „einsichtig" erfassen können. Wir können das Denken nicht wie einen Vorgang der physikalischen Natur „uns gegenüber stellen" und es zum Zwecke der Beobachtung an uns vorüberziehen lassen, sondern wir müssen auf den „Sinn" des Denkaktes eingehen, um ihn zu verstehen. Dadurch unterscheidet sich das Denken von den Empfindungen; die übrigens nur sofern sie selbst Objekte unseres Denkens oder Wissens sind, also als Bewußtseinsobjekte, zugleich auch bewußt psychische Größen werden. Schon die erste Feststellung, die wir über die Eigenart des Denkens zu machen haben, hat sowohl nach der philosophischen als nach der psychologischen Seite hin die wichtigsten Folgen. Wir haben uns ja in erster Linie nur mit der *psychologischen* Bedeutung dieser Feststellung zu befassen, und hier betrifft sie einen Wesenszug des Geistigen, der das ganze Wesen der Psyche so innig durchdringt, daß uns schon das Objekt der psychologischen Forschung selbst prinzipiell anders erscheinen muß, je nachdem wir diese Eigenart des Denkens erkannt und anerkannt haben oder nicht. Diese Eigenart des Denkens aber ist seine *Transzendenz*.

Die Transzendenz des Denkens ist an sich ein so klarliegendes Phänomen, daß man wohl nie in den Fall käme, sie zu übersehen,

wenn sie nicht gleichzeitig ein so wunderbares Phänomen wäre. Wunderbar aber erscheint uns alles, was wir nicht fassen können in Begriffe, die uns gewohnt und geläufig sind; das Wunderbare schwindet, wenn wir die letzten Tatbestände als solche aufzufassen uns entschließen und es aufgeben, sie zurückzuführen auf ihnen fremde, wenn auch uns selbst vielleicht näherliegende Begriffe. Da wir aber als Menschen des realen Lebens, die im Dinglichen haften, und überdies als Kinder eines naturwissenschaftlichen Zeitalters, das den Begriff der „Natur" zur Alleinherrschaft erhoben hat, an die psychologischen Probleme herantreten, so ist es nicht erstaunlich, daß uns hier manches „wunderbar" erscheinen mag. Wunder aber darf es bekanntlich nicht geben; daher übersehen wir nicht selten, gleich jenem Hypnotisierten, der einen mitten im Zimmer stehenden Stuhl nicht sieht, weil er ihn nicht sehen soll, das Augenfälligste, weil es nicht in jenes „einzig wahr sein sollende Weltbild" hineinpaßt, das das Weltbild unserer Zeit ist.

Es ist daher wohl zweckmäßig, die besprochene Eigentümlichkeit des Denkens in systematischer Anordnung, ausgehend von den einfachsten Fällen, einzuführen, um allen Zweifel an ihrer Tatsächlichkeit unmöglich zu machen. Wir wollen zu diesem Zweck vier Beispiele wählen.

Das *erste* Beispiel setzt gar keine bestimmte philosophische Auffassung voraus; es gilt für den Postivisten und sogar für den Solipsisten nicht weniger als für den erkenntnistheoretischen Realisten. Denn niemand bestreitet das Vorhandensein der eigenen Bewußtseinserlebnisse, wie es die Empfindungen, Gefühle usw. sind. Nun habe ich vor wenigen Augenblicken eine bestimmte Tonempfindung gehabt. Sie ist gegenwärtig schon restlos vorbei. Ein schwaches Vorstellungsbild, unvergleichlich schwächer als die Empfindung selbst war (wenn es sich auf seine Intensität hin mit der ursprünglichen Empfindung überhaupt vergleichen läßt!), ist in mir auch gegenwärtig noch zurückgeblieben: ich kann dieses Vorstellungsbild beliebig im Bewußtsein wieder hervorrufen oder verschwinden lassen. Zweifellos ist dieses Vorstellungsbild und jene ursprüngliche Empfindung nicht ein und derselbe psychische Vorgang. Ich kann mühelos die beiden auseinanderhalten und bald von der ursprünglichen Empfindung, bald von der akustischen Vorstellung sprechen. Ich fasse nun die erstere, die Empfindung, ins

Auge und stelle das Urteil auf: vor wenigen Augenblicken war eine bestimmt geartete, glockentonähnliche Gehörsempfindung da. Auch dieses Urteil ist ein Bewußtseinsgeschehen und als solches in manchem vergleichbar mit jener akustischen Empfindung. Zu einer bestimmten Zeit, in einem bestimmten Bewußtseinsmilieu ist dieses Urteil aufgetreten. Wäre meine Aufmerksamkeit auf anderes gerichtet oder wäre mein Bewußtsein selbst durch einen plötzlichen Tod ausgelöscht worden, so wäre auch dieser Denkakt nicht Wirklichkeit geworden. Das sind Bestimmungen, die sich ebenso auf das Denken wie auf sämtliche anderen Vorgänge beziehen können: zu einer bestimmten Zeit waren sie noch nicht, — sie werden, — sie sind, — sie vergehen, — sie sind vergangen. Was vor ihnen liegt, geht sie nichts mehr an, denn es ist ja schon vergangen, gehört nicht mehr zur realen Wirklichkeit; was nach ihnen kommt, wird zu seiner Zeit wirklich werden, wird sie in der Realität ersetzen, ist aber jetzt noch nicht real, geht das gegenwärtig Reale noch nichts an. Und das gegenwärtig Reale ist sich selbst immanent, d. h. sein eigentliches Wesen *ist* und *erschöpft sich* in seiner Existenz. In *seiner* Existenz, wie das Wesen einer jeden ihm fremden Wirklichkeit sich wieder in ihrer eigenen Existenz erschöpft. — Aber wie? Ich denke an die vergangene Gehörsempfindung und fälle die Urteile: „sie war da", „sie war so und so beschaffen" usw. Das Denken an die Empfindung *ist* jetzt; die gemeinte Empfindung selbst *ist jetzt nicht mehr.* Allein dieser Unterschied zeigt schon zur Genüge, daß mein „Denken an die Empfindung" und die Empfindung selbst nicht einfach ein und dasselbe sind. Nicht minder sicher ist es aber, daß die *vergangene* Empfindung Gegenstand meines *gegenwärtigen* Denkens ist. Denn, wenn ich sage: „Die glockenton-ähnliche Gehörsempfindung war", so ist es durchaus klar, daß ich nicht etwa mein gegenwärtig noch vorhandenes Vorstellungsbild der akustischen Empfindung meine, und so auch keinen anderen jetzt eben in mir sich abspielenden Bewußtseinsvorgang, — sondern eben jenen Bewußtseinsvorgang, der jetzt schon nicht mehr wirklich ist, der aber vor einigen Augenblicken wirklich *war* und an den ich jetzt *nur zurückdenke.* Hier ist also die Transzendenz meines Denkens auffallend und sicher: das Denken erschöpft sich gar nicht in seinem eigenen, zu einer bestimmten Zeit, in einem bestimmten Bewußtseinsmilieu sich einstellenden und ablaufenden

Sein, sondern „es greift über sich selbst hinaus", es „transzendiert" sich, indem es etwas außerhalb seines eigenen Seins liegendes „ergreift", „erfaßt", „meint", „zu seinem Gegenstande hat". Und — vorgreifend sei dies hier schon kurz gesagt — erst aus der Tatsache dieser Denktranszendenz wird uns auch die Möglichkeit des Begriffspaares „Wahrheit und Irrtum" verständlich. Nur weil das Denken und der Denkgegenstand, an den gedacht wird, nicht ein und dasselbe sind, und diese beiden Vorgänge doch auch nicht einfach zwei aufeinanderfolgende, ev. kausal verbundene Vorgänge sind, deren jeder sich in sich selbst erschöpft, sondern der eine Vorgang „Denkgegenstand" des anderen ist, ist Wahrheit und Irrtum möglich. Denn nun ist es möglich, daß der eine Vorgang, das Denken, welcher den anderen, z. B. die vergangene Empfindung, „meint", „im Auge hat", „denkt", sie nun auch wirklich so denkt, wie sie war, oder aber anders denkt, als wie sie war: d. h. daß der betreffende Denkvorgang wahr oder falsch ist!

Zweites Beispiel. Mit dem Wort „denken" verbindet man leicht den Begriff des abstrakten, begrifflichen Denkens; der hier gemeinte Tatbestand gilt aber, wie auch schon das zitierte Beispiel zeigt, durchaus auch für konkrete Denkobjekte. „Ich *weiß*, daß ich vor wenigen Augenblicken eine Gehörsempfindung, einen Schmerz usw. erlebt habe." Setzen wir also hier statt des Wortes „denken" das Wort „wissen" ein, das uns weniger an Abstraktes denken läßt, und halten wir Umschau, ob nicht noch andere charakteristische Fälle eines solchen transzendenten „Wissens um etwas" anzutreffen sind! Da finden wir in der Tat, daß im Zentrum unserer Persönlichkeit ein solches „Wissen um" vorhanden ist, ohne das die Einheitlichkeit unseres Bewußtseins nie und nimmer möglich wäre. Gehen wir zur Klärung dieses Tatbestandes von *Hume* aus, dessen Denken sich durch besondere Konsequenz auszeichnet und uns daher die Anschauungen, aus denen die Assoziationspsychologie emporwuchs, gleichsam in Reinkultur darbietet. Unser Bewußtsein ist nach Hume ein Bündel von Perzeptionen: „... so kann ich wagen ... zu behaupten, daß sie (die Menschen) nichts sind als ein Bündel oder ein Zusammen verschiedener Perzeptionen, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluß und Bewegung sind." (Traktat über die

menschliche Natur, I. Teil, Verlag v. Voß, 2. Aufl., S. 327). „Die einander folgenden Perzeptionen sind allein das, was den Geist ausmacht." — Bündel, Summe, Anhäufung, Nebeneinanderbestehen usw. sind alles Ausdrücke, die leicht zu Mißdeutungen führen, wenn man sie unbesehen aus dem einen Gebiet ins andere hinübernimmt. Vor allem aber wird dabei immer wieder leicht übersehen, daß auch die primitivste „Anordnung" stets eines übergeordneten Prinzipes bedarf, damit das viele Einzelne sich irgendwie zusammenfinden kann. Einzelne Steine könnten unmöglich einen Steinhaufen bilden, wenn nicht ein einheitlicher Raum da wäre, in dem sie nebeneinander Platz finden, der aber selbst nicht bloß die Vielheit der Einzelräume, sondern das Prinzip, die Möglichkeit ihres Nebeneinanderseins überhaupt ist. Die einzelnen Raumteile sind, wie Kant mit Recht zu zeigen sucht, nicht Bausteine, aus denen sich der Gesamtraum ergibt, sondern Ausschnitte aus dem unendlichen Gesamtraum, die wir durch willkürliche Begrenzung des Gesamtraumes aus ihm herausschälen können. So ergibt sich auch der größere Raum, den der Steinhaufen im Gegensatz zu den einzelnen Steinen einnimmt, nicht aus dem Nebeneinandersein der kleineren Räume, sondern er *ist das Nebeneinandersein* der kleineren Räume selbst, d. h. jenes übergeordnete Prinzip, das sich über die Einzelräume, sie zusammenhaltend, erstrecken muß, damit die kleineren Einzelräume zu einem größeren Gesamtraum, die einzelnen Steine zu einem Steinhaufen, werden können. So verlangt also schon die Summation räumlicher Körper etwas, nämlich den Raum überhaupt, das dem Einzelnen übergeordnet sein muß, damit ein größeres Ganzes daraus entstehen kann. Summe, Anhäufung, Nebeneinanderbestehen sind also nie einfache Vielheiten, sondern zugleich auch Einheiten, sofern ihre einzelnen Komponenten nach irgendeinem realen Summationsprinzip zueinander in Beziehung gekommen sind. Und dieses Summationsprinzip muß selbst notwendigerweise übergeordneter Art und nicht den einzelnen Summanden gleichgeordnet sein, denn sonst würde es selbst nur einen neuen Summanden mehr, nicht aber die Summe ergeben können. Gerade der Ausdruck „Bündel" bringt diesen Gedanken klar zum Ausdruck; denn, abgeleitet von „binden, Band, Bund" deutet er, gegen die Absicht von Hume, schon jene Vereinheitlichung an, die durch das den einzelnen Komponenten des

Bündels übergeordnete *Band* allererst gegeben wird. So finden wir also, daß selbst das einfachste Nebeneinanderbestehen eines höheren, über das Einzelne hinausgehenden Prinzipes bedarf, das es erst möglich macht; und wir werden mit einer gewissen Vorsicht die Übertragung des Bündel-Begriffes auf das Bewußtseinsgeschehen auffassen müssen: selbst wenn unser Bewußtsein nichts mehr als ein Bündel von Perzeptionen sein sollte, so wäre es doch schon mehr, als eine bloße Vielheit von Perzeptionen; mehr als das, was sich Hume unter einem „bloßen" Bündel gedacht hatte.

Legen wir einen „Querschnitt" durch unser Bewußtsein, d. h. suchen wir alle Bewußtseinsinhalte festzuhalten, die es in einem bestimmten Augenblick anfüllen! Wir finden dabei in der Regel eine große Anzahl verschiedenster Inhalte: Gefühle, Strebungen, Empfindungen, und die letzteren wieder von verschiedenster Art, durch verschiedene Sinnesorgane vermittelt: Gesichts-, Gehörs-, Geruchsempfindungen usw. Sie alle sind gleichzeitig vorhanden. Sie alle sind ihrem Wesen nach voneinander verschieden. Einzelne von ihnen können ausscheiden, verschwinden, durch andere ersetzt werden, während die übrigen unverändert weiter bestehen. Und in der Tat können wir in diesem Sinne unser Bewußtsein mit einem Bündel vergleichen, dessen einzelne Ruten weggenommen, ersetzt, ergänzt werden können, während andere unverändert bleiben. — *Läßt es sich aber leugnen, daß wir gleichzeitig von all diesen verschiedenen Erlebnissen auch ein Gesamtbewußtsein haben?* — d. h. daß wir nicht nur von der akustischen, sondern zugleich von der visuellen Empfindung wissen; daß uns die etwa dadurch erzeugte Unlust gleichzeitig mit dem Willen bewußt ist, uns deswegen in der Arbeit nicht stören zu lassen? Zweifellos ist unser Gesamtbewußtsein den einzelnen Bewußtseinskomponenten — Empfindungen, Gefühlen, Strebungen usw. — übergeordnet. Es gibt etwas in uns, wo, wie in dem Brennpunkt einer Linse, alle einzelnen Bewußtseinsdaten zusammenkommen, von wo sie alle überblickt werden. *Gleichzeitig weiß ich doch davon, daß ich sehe und höre und fühle und will.* Und dieses Merkmal des Bewußtseins muß offenbar prinzipiell anderer Art sein, als die einzelnen Bewußtseinsdaten, die es zu einer Gesamtansicht vereinigt! Jede einzelne Empfindung wird stets als solche nur ihr eigenes Dasein fristen, nur „sich selbst leben" und sich in ihrem eigenen Dasein erschöpfen müssen.

Die Rot-Empfindung des Auges kann doch nichts von einer akustischen Empfindung „wissen", und diese nichts von einer Geruchsempfindung, einem Willensakt usw. Jede dieser Bewußtseinsgrößen ist nur in sich selbst, sie hat als solche keine Beziehung zu anderen, neben ihr bestehenden Komponenten: nur in einem Gesamtbewußtsein, wo sie nicht mehr als für sich existierende Größen, sondern als Komponenten eines übergeordneten Gesamtbewußtseins auftreten, können sie zueinander „in Beziehung treten". Und das Prinzip, nach dem sie zueinander in Beziehung treten, muß von der Natur der Einzelkomponenten prinzipiell verschieden sein, — da wir sonst wohl einen neuen Summanden, nicht aber eine vereinheitlichte Summe erhalten würden. Dieses Prinzip aber ist das schon genannte: die Tatsache eines zentralen Wissens (Bewußt-Seins) von den einzelnen Bewußtseinsinhalten, das sich über alle ausbreitet, ohne sich mit ihnen zu identifizieren. *Gleichzeitig* weiß ich von den verschiedensten Sinnesempfindungen, die in mir sind: von meinem Fühlen, Wollen usw.; ich überblicke innerlich den ganzen gleichzeitigen Erlebniskomplex; die Vielheit der erlebten Größen ist mir in der Einheit des Bewußtseins-Querschnittes, ähnlich wie etwa die Einheit der vor meinem körperlichen Auge ausgebreiteten Landschaft, *auf einmal* gegeben.

Wir sehen also, daß neben der Vielheit des Erlebten unser Bewußtsein ganz zweifellos auch eine Einheit repräsentiert, insofern als in uns ein Wissen von all den Einzelgrößen besteht, die jene Vielheit bilden. Einheit kann aber in eine Vielheit nie dadurch kommen, daß ihre Bestandteile als solche nur vermehrt werden, sondern nur dadurch, daß ein das Einzelne transzendierendes, es neben anderem Einzelnen in sich auffassendes Prinzip wirksam wird. Wie wichtig dieses Prinzip speziell für die Einheit der Persönlichkeit werden muß, soll uns noch später beschäftigen; hier galt es zunächst nur ein weiteres Beispiel aufzudecken, in dem die Wirksamkeit eines solchen transzendenten „Wissens" um die Einzelinhalte über allen Zweifel erhoben werden konnte. Nicht nur im „Längsschnitt der Bewußtseins" also, wo wir unseren inneren Blick rückwärts wenden und in der Vergangenheit Erlebtes schauen, sondern auch im Querschnitt des momentan Erlebten finden wir einen Wesenszug des Bewußtseins, der prinzipiell andersartig ist als alles, was wir in der übrigen Natur und ihrem Geschehen antreffen.

Das Wesen dieses eigentümlichen Phänomens, ohne dessen Kenntnis wir auch das Wesen des Psychischen nicht zu erfassen vermögen, dieses „Wissens, Meinens, Erkennens, Denkens, inneren Anschauens" besteht vor allem darin, daß sein Sein nicht so wie das Dasein der übrigen Vorgänge sich selbst immanent ist, sich in sich selbst erschöpft, sondern „im Anschauen des anderen" besteht. In unserem eigenen Inneren, wo wir bald den einen, bald den anderen von den gleichzeitig vorhandenen Bewußtseinsinhalten hervorholen und ihn beliebig betrachten können — jetzt eine Tastempfindung, jetzt einen Bewegungseindruck, eine Gehörs- oder Gesichtsempfindung — ist der Ausdruck „Anschauen, Betrachten" besonders passend, denn was wir dabei tun, unterscheidet sich nicht prinzipiell vom optischen Betrachten uns gegebener Bilder. Immer ist ein Hinübergreifen über den Anschauungsakt als solchen da; immer ist es ein Ergreifen von etwas, das jenseits des Betrachtungsvorganges *als sein Gegenstand* liegt. Wir werden bald sehen, wie wichtig diese Tatsache für den gesamten Aufbau der Psychologie, z. B. auch für die „Möglichkeit des Wollens", werden muß. Vorher aber müssen wir auf noch zwei weitere Beispiele hinweisen, in denen die Transzendenz des Wissens oder Denkens noch auffälliger wird; wo sie aber gerade in ihrer extremen Ausprägung den gewohnten Begriffen des Seins so sehr widerspricht, daß man leicht geneigt ist, sie zu leugnen, wenn man sich nicht vorher an einfacheren, aber prinzipiell gleichwertigen Beispielen von ihrer Tatsächlichkeit überzeugt hat.

Drittes Beispiel. Der eine Fall ist der, daß wir ja bekanntlich nicht nur an Ereignisse des eignen Inneren, sondern ebenso auch an Erlebnisse anderer Menschen denken können. Mögen Vorstellungen von eigenen Erlebnissen unbedingte Voraussetzung für das Verstehen der anderen Menschen bilden, jedenfalls ist es zweifellos, daß wir nicht eigene Erlebnisse und auch nicht deren Vorstellungsbilder meinen, wenn wir vom Fühlen, Empfinden, Wollen anderer Menschen sprechen. Die anderen Menschen selbst denken wir uns (falls wir sie nicht als bloße Phantasiegebilde auffassen) nicht als Bestandteile unseres Bewußtseins oder unseres Körpers; sie sitzen nicht etwa in unserem Kopf, sondern sie werden von uns als durchaus von uns unabhängig in der Außenwelt bestehend, handelnd, leidend, sich freuend gedacht. — Wir mögen

uns darin nicht selten irren: Manche sagenhafte Persönlichkeit, an die wir in unserer Kindheit glaubten, mag sich uns in späteren Jahren als bloße Phantasiegestalt entpuppt haben. Aber das zeigt uns nur, daß zwischen *Denken* und *Erkennen*, zwischen dem *Glauben* und dem *einsichtigen Wissen ein* wesentlicher Unterschied besteht — darüber später. Es verändert aber nichts an der Grundtatsache, daß wir jene fingierten oder wirklich existierenden Menschen als außerhalb unseres Ich bestehend denken oder gedacht haben; daß uns also die Fähigkeit zukommt, auch an etwas zu denken, das weder Bestandteil unseres gegenwärtigen Bewußtseins ist, noch auch Bestandteil unseres Bewußtseins war, sondern *seinem Wesenszug nach etwas ist, was nicht unser, sondern fremdes Bewußtsein, fremdes Leiden, fremde Freude ist.*

Es mag richtig sein, daß im Moment des Mitleidens ich selbst mit dem anderen Menschen mit-leide, wie es das Sympathieprinzip verlangt; d. h. daß sein Schmerz zur Wirkung auch das Auftreten eines Schmerzes in mir hat, den ich als meinen Schmerz, meinen Mitschmerz auffasse. Aber nicht weniger richtig bleibt dabei, daß dieser mein Mitschmerz nur dann seinen Sinn und seine Existenzberechtigung bekommt, wenn ich im Glauben lebe, daß der andere Mensch wirklich Schmerz empfindet. Nur wenn ich die Bewegungen des Mitmenschen, sein Mienenspiel, sein Stöhnen usw. als Äußerungen eines wirklichen jenseits meines eigenen Bewußtseins liegenden Erlebens auffasse, empfinde ich Mitleid mit ihm; sobald ich sie nur als Verstellung erkenne, schwindet mein Mitleid, mag die Verstellung auch noch so natürlich sein. Deswegen können wir uns während einer Theatervorstellung leicht aus der Gesamtsituation herausreißen, uns darauf besinnen, daß alles nur eitel Spiel ist, und dadurch zwar nicht den vollen Eindruck der Vorführung aufheben, aber doch das unmittelbare Mitgefühl mit dem konkreten Menschen, den wir vor uns leiden sehen, mit dem Schauspieler (wenn auch nicht mit dem Helden!) durchaus vernichten.

Es besteht also gar kein Zweifel, daß ich neben meinem Bewußtsein das Dasein anderer Bewußtseine denken kann mit z. T. dem meinigen ähnlichen, z. T. auch davon recht verschiedenen Bewußtseinsinhalten, die aber alle darin übereinstimmen, daß sie eben nicht meine, sondern jenseits meiner Persönlichkeit liegende, mir fremde

Bewußtseinsinhalte sind. Und wer sollte diese Tatsache auch übersehen wollen! Bilden die mannigfachsten Beziehungen zu unseren Mitmenschen doch den wichtigsten Teil unseres eigenen Erlebens; müßten wir doch unser ganzes Leben und Handeln von Grund aus verändern, wenn wir zur Überzeugung gelangten, daß wir letzten Endes doch nur allein in der Welt existieren, und unsere Mitmenschen nicht mehr als unsere eigenen Phantasiegebilde sind! Aber selbst dieser philosophische Standpunkt würde die Tatsache nicht umwerfen, daß wir imstande waren, die anderen Menschen — wenn auch irrtümlich — als von uns verschiedene, als „andere" Menschen gedacht zu haben!

Dieses Beispiel zieht zwangsläufig auch das folgende nach sich. Wir sprachen von den Bewußtseinsvorgängen der anderen Menschen, — wir denken aber nicht nur ihre Seelen, sondern auch ihre Leiber. Und wie die Körper der anderen Menschen, so denken wir auch die Körper der uns umgebenden physikalischen Außenwelt. Auch hier sei dahingestellt, ob wir uns nicht vielleicht darin irren und dort Körper annehmen, wo in Wirklichkeit vielleicht nichts als unsere eigenen Bewußtseinvorgänge sind, wie es der Positivismus annimmt. Es bleibt die Tatsache bestehen, daß wir die Fähigkeit besitzen, an physikalische Körper zu denken, die ihrer Natur nach prinzipiell von unserem psychischen Geschehen verschieden sind. Mein Denkvorgang, in dem ich meine Schreibmaschine erfasse, ist zweifellos nicht ein physikalischer Körper; sein Gegenstand aber, die Schreibmaschine, ist ein physikalischer Körper. Da aber das Wesen meines Denkens eben darin besteht, daß es nicht sein eigenes Dasein führt, sondern „irgend etwas erfaßt", sei es ein eigenes oder fremdes Bewußtseinsgeschehen, sei es ein biologischer oder physikalischer Körper, so kann es in der Tat auch physikalische Körper zu seinen Gegenständen machen. Aus seinem eigenen psychischen Dasein transzendiert es auf ein fremdes physikalisches Sein.

Als *viertes Beispiel* sei das Denken abstrakter Begriffe angeführt. Alle Versuche, abstrakte Allgemeinbegriffe durch Verschmelzung von Empfindungen und Vorstellungen entstehen zu lassen, halten der philosophischen Kritik nicht stand. Mögen Einzelempfindungen noch so innig miteinander verschmelzen, so daß im Verschmelzungsprodukt das allen Gemeinsame her-

vor-, das Differente zurücktritt, das Resultat wird doch immer eine besonders beschaffene *Einzelvorstellung* sein. Es mag auch gar nicht ausgeschlossen sein, daß das Vorhandensein solcher, besonders gearteter Vorstellungen uns im Denken wichtige Dienste leistet, — den *Sinn* eines Begriffes können sie niemals vertreten. Denn eine Vorstellung mag beschaffen sein, wie sie will, sie bleibt immer ein Teil des psychischen Geschehens; als solche ist sie ein Bestandteil der konkret realen Wirklichkeit, zu deren Merkmalen die individuelle Daseinsform notwendig gehört. Jede Vorstellung ist „diese, zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten psychischen Milieu sich entwickelnde, dauernde, wieder vergehende Vorstellung", — nichts davon zeigt aber der Inhalt abstrakter Allgemeinbegriffe. Das Denken an eine Zahl tritt auf, dauert, schwindet; nicht aber die gedachte Zahl selbst: im Begriff einer Zahl ist nichts von einer Zeitbestimmung anzutreffen. $2 + 3$ ist $= 5$ nicht nur sofern und solange jemand daran denkt, sondern unabhängig von allen Zeitverhältnissen, wenn auch das Erkennen dieser Beziehung nur so lange da ist, als daran gedacht wird. Und die noch unerkannten Zahlenverhältnisse sind da (natürlich nicht im Sinne der realen Existenz, die Dingen, Vorgängen usw. zukommt), auch ohne daß sie schon gedacht werden; — gerade weil sie noch unerkannt da sind, gehen wir ja darauf aus, sie zu finden. Und nicht mehr als das Merkmal der Zeit kommt dem abstrakten Begriff sein Auftreten in dieser oder jener Psyche, in diesem oder jenem Bewußtseinsmilieu als Merkmal zu. Ob alle Menschen die Zahl 3 oder eine bestimmte höhere Zahl richtig zu erfassen imstande sind, ist eine psychologisch nicht uninteressante Frage. (In der Tierpsychologie spielt diese Frage für die Zahl3 tatsächlich eine Rolle.) Aber eines ist sicher: sofern jemand den Begriff der Zahl 3 erfaßt hat, so ist darin nichts mehr übrig geblieben von der Persönlichkeit, die sie denkt, d. h. das Gedachtwerden von dieser oder jener Persönlichkeit gehört nicht mehr zu den Merkmalen des Begriffes der Zahl: Die 3, gedacht gleichzeitig oder zu verschiedenen Zeiten von hundert Menschen, ist immer wieder genau die gleiche 3 und nicht hundert verschiedene 3, — wenn auch die hundert Denkakte, in denen sie gedacht wurde, in der Tat hundert verschiedene Wirklichkeiten sind! Und mögen auch selbst diese hundert Denkakte nicht

genau gleicher Art sein, indem die verschiedenen Menschen sich zweifellos verschiedener Hilfen bedienen werden, um die 3 zu denken (man denke nur an den optischen, motorischen, akustischen Typus usw.!), so wird der eigentliche Sinn ihres Denkens in allen Fällen gleich, besser: identisch, sein, — sie hätten ja sonst auch nicht die 3, sondern etwas anderes gedacht!

Das Denken der 3 ist ein *Vorgang* (ebenso wie auch das Denken eines Körpers ein Vorgang ist), nicht aber ist die 3 ein Vorgang (ebensowenig als ein Körper ein Vorgang ist); die 3 vermehrt um 2 gibt 5; das Denken der 3 läßt sich aber nicht additiv um 2 vermehren, — und was der Differenzen noch mehr sind, die sich alle aus dem Grundunterschied zwischen dem Denken und dem Denkinhalt ergeben und ihrerseits diesen Unterschied auch wieder beleuchten helfen. Wir dürfen uns in eine streng systematische Erörterung des vorliegenden Problems nicht einlassen; es ist ja durch die neuere Philosophie auch schon genügend geklärt worden. Uns kommt es zu, die sich daraus ergebenden *Konsequenzen für die Psychologie*, ihren Gegenstand und ihre Methode, zu ziehen. — Eine Beobachtung möchte ich aber nicht unerwähnt lassen, die durchaus gegen die Ableitung der Begriffe aus der Verschmelzung von Einzelvorstellungen spricht. Wäre diese Auffassung richtig, so könnten Begriffe durchaus nur dort entstehen, wo sich ähnliche Vorstellungen wiederholten, nie könnte eine einzelne Vorstellung oder Wahrnehmung zur Bildung eines Begriffes führen. Nun wurde mir als Versuchsperson in experimentellen Arbeiten über Begriffsbildung wiederholt die Aufgabe zuteil, irgendeine vorgewiesene, sinnlose Figur bei einer zweiten Darbietung wieder zu erkennen, wenn sie neben drei anderen Figuren erschien und sowohl der Größe als der Lage und Farbe nach von der ursprünglichen Figur differieren konnte. Nur die Form blieb ihr erhalten. Es galt also, bei der ersten Betrachtung schon, von einer ganzen Reihe von Merkmalen der konkret vor mir stehenden Figur (Farbe, Größe, Lage) zu abstrahieren und nur das in Betracht kommende Merkmal der Form („die reine Form") so herauszuheben, daß ihr Wiedererkennen nachher keine Schwierigkeiten bereitete, trotzdem der unmittelbare optische Eindruck der beiden Figuren außerordentlich verschieden sein konnte. Dies gelang durch einen inneren Hinweis: „Dies alles (Farbe, Lage usw.) ist gleichgültig, nur darauf (auf das gegenseitige räumliche Verhältnis der einzelnen Teile der Figur) kommt es an." „In dieser konkreten Figur vor mir, die mit vielen mir gleichgültigen Merkmalen behaftet ist, sehe ich auch den Merkmalkomplex, auf den es mir allein ankommt, die räumliche Anordnung ihrer Teile. Diesen Merkmalkomplex fasse ich speziell ins Auge, — da ist er, — da ist die Form als solche! Zwar ist sie tatsächlich noch behaftet mit Größe, Farbe usw., aber ich meine eben nicht Farbe und Größe, ich meine jetzt nur die reine Form, die ich aus der Gesamtwahrnehmung durch das Gerichtetsein meines Denkens auf sie und nur auf sie heraushebe." Man kann deutlich beobachten, wie sich hier ein neuer Begriff bildet, ein Begriff genau von der gleichen Art, wie es die übrigen geometrischen Begriffe sind, Kreis, Quadrat usw. Dieser neue Begriff einer beliebig sinnlosen Schnörkelfigur hat

natürlich im allgemeinen keinen praktischen Wert, er wird vergessen (für den Biologen kann er als bezeichnende Form kleiner Tierchen, Bazillen usw. allerdings sehr wohl von Bedeutung werden), aber darauf kommt es nicht an. Das Wichtige ist, daß uns die einmalige Betrachtung einer neuen Figur unter einer bestimmten Einstellung einen neuen Begriff vermittelt hat. Die durch die Anweisung, die Figur nachher wiederzuerkennen, bewirkte Einstellung ist natürlich von fundamentaler Bedeutung, wie auch das „Verstehen" der Anweisung, das Ausgehen auf ein bestimmtes Ziel usw. Wir haben es hier mit anderen Worten nicht mit einer elementar-ursprünglichen ersten Begriffsbildung zu tun, sondern mit einem Bewußtsein, das schon weiß, was Vergleichen, Größe, Farbe, Form usw. ist. Aber nichtsdestoweniger ist ein Beispiel geliefert, wie sich unter diesen Bedingungen ein neuer Begriff aus einer einzigen Wahrnehmung bilden kann, was mit der Verschmelzungstheorie der Begriffsbildung durchaus im Widerspruch steht. — Daß hierbei neben der Abstraktion von Größe, Lage und Farbe auch eine Abstraktion von der Identität der Zeichnung (als Ding) vorgenommen wird, braucht wohl nicht besonders hervorgehoben zu werden, ist sie doch bei jedem Vergleich zweier Dinge eine conditio sine qua non. — Überhaupt dreht sich bei der bezeichneten Art der Betrachtung die zeitliche Aufeinanderfolge des psychischen Geschehens (entsprechend der logischen Anforderung!) gegenüber der von der Verschmelzungstheorie geforderten gewissermaßen um: nicht durch den Vergleich verschiedener Wahrnehmungen mit teilweise übereinstimmenden Zügen entstehen die Begriffe, sondern das Vorhandensein von Begriffen ist selbst schon gefordert, damit ein wirkliches Vergleichen verschiedener Wahrnehmungen möglich wird, — bedeutet doch das Vergleichen der Wahrnehmungen, Dinge oder ihrer Einzelmerkmale nichts anderes als die Beurteilung, ob sie zu dem gleichen Begriff gehören oder nicht!

Mag diese kurze, hier nicht weiter auszuführende Andeutung richtig sein oder nicht, in jedem Fall zeigt sie, daß die logische Durchleuchtung der Begriffe uns eindeutige Fingerzeige über die Zeitfolge psychischer Entwicklungsstufen geben kann: ein Vorgang b, zu dessen logischem Inhalt ein anderer Vorgang a als konstituierendes Teilglied gehört, kann dem Vorgang a offenbar nicht vorausgehen; die tatsächliche Entwicklung unseres Denkens muß dementsprechend notwendig von a zu b fortschreiten. Und diesen Satz können wir aufstellen nicht auf Grund induktiver Beobachtungen über den tatsächlichen Verlauf psychischer Entwicklungsprozesse, sondern auf Grund der einsichtigen Analyse der Entwicklungsprodukte selbst (s. oben S. 26 f. Ausführungen über das Unzureichende der induktiven Methode in der Psychologie).

Ist die Transzendenz des menschlichen Bewußtseins, insbesondere des Denkens, festgestellt, so ergeben sich daraus für den ganzen Aufbau der Psychologie als Lehre vom menschlichen Geist grundsätzlich wichtige Folgerungen. So erkennen wir, daß die weiter unten behauptete Abhängigkeit des erkennenden Denkens vom erkannten Tatbestand nur eine Folgeerscheinung der Denktranszendenz ist, die ohne diese unmöglich wäre. Auf ihrer Grundlage wird sich auch das Verständnis für das Wollen und für das ganze Gebiet der ethischen und ästhetischen Erkenntnisse erschließen können.

Das Denkgeschehen ist abhängig vom Gedachten

Wir setzen hier voraus, daß es ein wahres und ein falsches Denken gibt. Und dies nicht bloß im pragmatisch-utilitaristischen Sinne eines angepaßteren, nützlicheren, sondern eines im logischen Sinne wahren Denkens. Sage ich: $2 + 3 = 5$, oder: „wenn die Zahl a größer ist als die Zahl b, und b größer als c, so ist auch a größer als c", — so habe ich beide Verhältnisse richtig gedacht; alle entgegenstehenden Aussagen sind falsch. — Bekanntlich ist das falsche Denken nicht weniger, sondern sogar viel mehr in der Wirklichkeit verbreitet als das wahre Denken. Zur Erklärung des Zustandekommens falschen Denkens wäre viel zu sagen; zweifellos spielen auch assoziative Bindungen zwischen den Denkvorgängen eine nicht unwichtige Rolle dabei. Wenn ich z. B. „$2 + 3 = 6$" rechne, ein ein Fehler, der bei zugewandter Aufmerksamkeit nicht leicht vorkommen wird, bei zerstreuter Aufmerksamkeit sich aber, wie das häufige Sichverrechnen in einfachen Zahlenbeziehungen zeigt, leicht einstellt, so hängt das Auftreten der falschen Zahl „sechs" häufig gerade von der starken assoziativen Bindung zwischen der richtigen Zahl „fünf" und der falschen Zahl „sechs" ab. Das Sichversprechen im Sinne eines stark mit dem richtigen Wort assoziierten Ersatzwortes ist bekannt; es bildet nach meiner Versprechensammlung etwa 29% sämtlicher Versprechen. Seine Wirksamkeit vermag sogar die Sprachentwicklung zu beeinflussen; so wenn sich „noven" nach „decem" im klassischen Latein in „novem", „gravis" nach „levis" im Küchenlatein in „grevis", „reddere" nach „prendere" in „rendere" verwandelt usw. mehr. Aber auch das „Sichverdenken" in gleichem Sinne kommt nicht selten vor. Eine Aufmerksamkeitsablenkung nach dem lauten oder lautlosen Aussprechen „zwei und drei sind ..." begünstigt nach meiner Beobachtung das Zustandekommen gerade dieses Fehlers in der Art, daß durch das Denken von „zwei und drei" die Vorstellung von „fünf" schon angeregt wird, diese sich aber wegen der Aufmerksamkeitsablenkung ins klare Bewußtsein, das durch andere Inhalte besetzt ist, nicht durchsetzen kann; wendet sich die Aufmerksamkeit den Zahlen wieder zu, so hat sich inzwischen die zwischen „fünf" und „sechs" bestehende starke assoziative Bindung, die ja stets die Tendenz setzt, von fünf auf sechs überzugehen, wirksam

gemacht: die im Bewußtsein vorher leicht angedeutete oder auch nur angeregte „fünf" hat schon genügt, um die „sechs" hervorzurufen, während sie selbst in dem von der „sechs" besetzten Bewußtsein nicht mehr zur Entfaltung gelangt. Als weitere Ursachen des Sichverdenkens kommen Geläufigkeits- und Gewohnheitseinflüsse, die verschiedensten Aufmerksamkeits- und Interessefaktoren usw. mehr in Betracht. In hohem Maße sind es also assoziative Bindungen, die sich in den logischen Gedankenablauf hineindrängen und ihn in ihrer Weise modifizieren und richten. Und wenn durch diese kurzen Andeutungen das „Sichverdenken" auch nicht erschöpfend erklärt ist, so sind damit doch einige wichtige Faktoren seines Zustandekommens hervorgehoben[1]. —

„Die assoziativen Bindungen drängen sich in den logischen Gedankenablauf hinein", so sagten wir, — also gibt es offenbar auch noch irgendwelche anderen, dem Denken selbst eigenen Richtlinien, nach denen sich das „ungestörte" Denken bewegt! Es gibt allerdings Psychologen, die jegliches — auch das logische, mathematische, philosophische — Denken sich in lauter Assoziationen bewegen lassen. Für sie kann es kein wahrhaft richtiges Denken geben; gebrauchen sie den Begriff des „wahren, richtigen" Denkens, so verstehen sie darunter etwas ganz anderes, als es sonst üblich ist. Denn das wahre Denken faßt offenbar das Gedachte, seine Gegenstände — mögen es nun logisch-mathematische Beziehungen oder vergangene und wieder erinnerte Erlebnisse oder Begebenheiten der Außenwelt usw. sein — *so auf, wie sie sind oder waren.* Falsch ist meine Erinnerung, wenn sie lautet: „Ich hatte gestern (oder vor einem Jahr, vor zehn Jahren) Zahnweh", während ich in Wirklichkeit zu dieser Zeit kein Zahnweh hatte; richtig ist sie, wenn in ihr der Tatbestand so gemeint ist, wie er sich in Wirklichkeit verhielt. Über die genauere Präzisierung dieser Wahrheitsbestimmung kann man verschiedener Meinung sein, ihre prinzipielle Gültigkeit aber sollte außer Zweifel sein. Denn alle Ver-

[1] Das Wort „erklärt" steht hier übrigens nur in derjenigen Bedeutung, die ihm innerhalb der induktiven Forschungsmethode allein zukommen kann: Wir haben im Sichverdenken nur das Auftreten einer allgemeinen, auch sonst im psychischen Leben bekannten Gesetzmäßigkeit wiedergefunden; nur insofern haben wir den Vorgang des falschen Denkens „verstanden", — denn sie selbst, die rätselhafte Assoziationskraft, haben wir nichts weniger als näher kennen gelernt.

suche, sie durch eine aus der naturwissenschaftlich-kausalen Begriffswelt genommenen Bestimmung zu ersetzen, schlagen zu offenbar fehl. „Wahr ist das *notwendige* Denken", trifft offenbar nicht den Begriff der Wahrheit, weil in kausalem Sinne jegliches Geschehen — nicht weniger also das falsche als das wahre Denken — notwendig ist. „Wahr ist das Denken, welches sich selbst treu bleibt", d. h. nicht nach sich einschleichenden, seinen Verlauf durchkreuzenden assoziativen Bindungen, sondern nach den *eigenen Denkgesetzen* vor sich geht, ist eine nicht nur zu enge sondern vor allem auch eine zu weit gefaßte Definition. Zu eng ist sie; denn in der Regel spielen auch beim richtigen Denken assoziative Verknüpfungen eine sehr wichtige Helferrolle. Zu weit ist aber die Bestimmung, weil in ihr *nichts über das Wesen der Denkgesetze ausgesagt ist.* Sollen sie nur sofern Denkgesetze heißen, als sie den Denkverlauf bestimmen, ohne daß über das Wesen des von ihnen so bestimmten Denkens etwas ausgesagt werden soll? Dann ließen sich auch Denkgesetze denken, nach denen ein Wesen Erlebnisse, *die es hatte,* als *nicht dagewesen* und andere, die *nicht dagewesen, als vorhanden denken müßte.* Ein solches Denken müßten wir nach dieser Definition also auch als „wahr" ansprechen, was einen offenbaren Widersinn ergibt. Es ist also doch wieder die Beziehung des Denkens zum Gedachten, die wir heranziehen müssen, um die logische Gültigkeit dieser Denkgesetze daran zu prüfen, und sobald sich eine Diskrepanz zwischen dem Gedachten, „wie es ist" und „wie es gedacht wird", herausstellt, können wir nicht umhin, ein solches Denken, mag es auch noch so genau nach „seinen Denkgesetzen" verlaufen, für falsch zu erklären. Fügen wir aber in die Bestimmung des wahren Denkens neben seiner Übereinstimmung mit den Denkgesetzen auch noch die Übereinstimmung mit dem Gedachten ein, so können wir das erste Kriterium ruhig weglassen: das neu hinzukommende Kriterium war es ja doch allein, welches den Sinn des Begriffes „wahres Denken" bestimmte. Ob „nach" den Denkgesetzen oder „wider" die Denkgesetze — was kümmert es uns, wenn wir nur etwas so denken, wie es in Wirklichkeit ist! Und es gibt doch eine Wirklichkeit, die irgendwie beschaffen ist; es gibt auch ein Denken, das die Wirklichkeit (wahr oder falsch!) denkt; — wird beides zugegeben, so wächst aus dem Verhältnis der beiden auch der Sinn der beiden Begriffe

„wahres" und „falsches" Denken in eindeutiger Bestimmtheit hervor.

Zugegeben, daß diese kurzen Ausführungen nur andeutungsweise zeigen, daß es nicht möglich ist, das Wesen des wahren Denkens in rein kausale Begriffe zu fassen (wir werden noch Gelegenheit haben, darauf zurückzukommen). Und wer gewohnt ist, stets nur in kausalen Begriffen zu denken, bedarf einer viel gründlicheren Vertiefung ins Wesen des Denkens, um einzusehen, daß sich auf kausaler Grundlage ein Unterschied zwischen wahrem und falschem Denken nicht errichten läßt. Stets wird er versucht sein, Logik auf Kausalpsychologie zurückzuführen, und wird dieses verlockende, aber vergebliche Unterfangen so lange wiederholen, bis er sich glauben macht, eine Lösung gefunden zu haben, oder aber, durch den Mißerfolg berichtigt, von dem unmöglichen Unternehmen Abstand nimmt. Mit wenigen Worten lassen sich so tief gehende Anschauungen, die letzten Endes bis in die Grundlagen unserer Weltauffassung durchgreifen, selbstverständlich weder begründen noch beeinflussen. Daher müssen wir beim Leser entweder eine unvoreingenommene, „durch Sachkenntnis ungetrübte" Einstellung oder aber eine innere Vertrautheit auch mit jenen Anschauungen voraussetzen, die von Plato angefangen bis in unsere Zeit hinein die rein philosophische (im Gegensatz zur kausal-naturwissenschaftlichen) Betrachtung des Wahrheitsproblems vertraten und pflegten. Aber auch der weitere Fortgang unserer Untersuchung wird uns noch manches in Erinnerung bringen, was diese wichtigen Punkte klarstellen und die sich einstellenden Zweifel wenigstens teilweise beseitigen wird. Denn, wenn sich in dieser Schrift rein philosophische Probleme auch nicht erschöpfend behandeln lassen, so bringt die Erörterung der letzten psychologischen Grundfragen stets philosophische Probleme mit herauf; ja, es fragt sich, ob die Psychologie sich überhaubt so reinlich von der Philosophie lostrennen läßt, wie dies so leicht von Forschern angenommen wird, welche die Psychologie in erster Linie unter dem Gesichtspunkt der Psychophysiologie oder der Assoziationspsychologie betrachten. Sollte z. B. das durch die Tatsache der Persönlichkeit uns aufgegebene Problem nicht auch in die Psychologie hineingehören? — Und sollten sich andererseits alle in der Persönlichkeit liegenden Probleme ohne philosophische Betrachtung behandeln lassen?

Bleiben wir zunächst noch beim Denken.

Beispiel 1: Einer Versuchsperson werden die Prämissen des uns schon bekannten Schlusses vorgelegt: „Die Zahl a ist größer als die Zahl b, b größer als c", sie soll den Schlußsatz finden. *Beispiel 2:* Ein Mathematiker stellt sich zum erstenmal die Frage: „Teile ich die gesamte Zahlenreihe durch die Bestimmung in zwei Hälften, daß sämtliche Glieder der einen Hälfte größer, sämtliche Glieder der anderen Hälfte kleiner als die Zahl 2 sind, — gibt es dann eine kleinste Zahl in der ersten und eine größte in der zweiten Hälfte (eine der Variationen des Dedekind'schen Schnittes)?"

Fallen die Lösungen falsch aus, so wissen wir aus den einleitenden Ausführungen dieses Kapitels, in welcher Richtung ungefähr wir die Erklärung zu suchen haben: vorschnelle Urteilsbildung, bedingt durch Gefühlseinflüsse, assoziative Beeinflussungen des Denkens durch heterogene Elemente usw. werden sich irgendwie mitbeteiligt haben. Nehmen wir aber den wichtigeren Fall an, daß richtig geschlossen wird: *nach welchen psychischen Gesetzen hat sich da der Gedankenverlauf gerichtet?* Assoziativ bedingte Reproduktionen können es nicht gewesen sein, denn der Mathematiker trat zum erstenmal in seinem Leben an die betreffende Frage heran, und vor ihm hat überhaupt kein Mensch dieses Problem weder aufgeworfen noch durchgedacht. Aber auch beim Ziehen des einfachsten Schlußsatzes braucht man sich nur einmal selbst ernstlich beobachtet zu haben, um einzusehen, daß beim echten Vollzug eines Schlußsatzes (mögen ihm tausend gleiche Denkakte vorangegangen sein!) keine Rede von einer einfachen Reproduktion der früheren Denkvorgänge sein kann. Natürlich wird dabei vorausgesetzt, daß man in den Sinn der beiden Prämissen und ihrer gegenseitigen Beziehungen wirklich eindringt und nicht etwa das früher Gedachte mechanisch, wie das Einmaleins, hersagt. Dann steht man in der Tat vor einem *wirklichen Einblick in die zwischen a und c herrschenden Beziehungen.* — Ähnlich wie man mit dem körperlichen Auge das a über dem b und dieses über dem c sehen und das Verhältnis zwischen a und c ablesen kann, so hat man durch die Erfassung des Sinnes der Prämissen und ihrer Beziehung unmittelbare Einsicht gewonnen in das gegenseitige Verhältnis der beiden Größen a und c. Hören wir also von unserer Versuchsperson die Antwort: „Also ist auch a größer als c", oder vom Mathematiker: „In der

ersten Hälfte gibt es keine kleinste, in der zweiten keine größte Zahl", und fragen wir uns als Psychologen nach der Erklärung, wie denn diese beiden Urteile zustande gekommen sind, *so können wir gar nicht anders als eingestehen, daß es die Einsicht in die Beziehungen der gedachten Größen war, welche die beiden Urteile veranlaßt hat.*

So selbstverständlich dies nun einerseits erscheint, so bedeutsam ist es für die ganze Auffassung und Erklärung des Denkverlaufes. Denn indem wir dies zugeben, führen wir *den Begriff der Einsicht als Erklärungsprinzip des Denkverlaufes ein.* Nicht mehr sprechen wir die assoziativen Bindungen, Gefühlseinflüsse und dgl. als die einzigen Ursachen dieses psychischen Aktes an; ein grundsätzlich neues Erklärungsprinzip hat sich uns daneben aufgetan. Seine grundsätzliche Eigenart aber besteht darin, daß wir den richtigen Denkverlauf nun nicht mehr *bloß aus der Eigenbeschaffenheit des Denkens* ableiten können, — wie wir dies z. B. beim assoziativen Verlauf noch tun konnten, wo die eigentümliche psychische Affinität zusammentretender Vorstellungen ihr weiteres Zusammenhalten bedingte, — sondern wir müssen nunmehr *die Beschaffenheit des Gedachten* als Richtschnur für den Ablauf des Denkgeschehens mit heranziehen! Das richtige Denken läuft von Inhalt zu Inhalt, und zwar zu diesen bestimmten und nicht zu beliebig anderen Inhalten, nicht allein nur, weil es *dem Denken* eigentümlich ist, gerade diesen und keinen anderen Fortgang zu nehmen (denn ein solches, mit den nur psychologisch-kausalen Denkgesetzen übereinstimmendes Denken könnte, wie wir oben gesehen haben, doch ebenso gut „falsch" als „richtig" sein!); sondern weil zwischen den gedachten Inhalten selbst gerade diese und keine anderen Beziehungen bestehen! Der Verlauf des richtigen Denkens *hängt vom Gedachten ab.*

Das Gedachte ist aber, wie vorhergehend Seite 30—40 gezeigt wurde, nichts weniger als auf das „psychische Geschehen" beschränkt. Im Gegenteil: nur selten, so beispielsweise im Nachdenken über sich selbst und andere Menschen, in psychologischen Untersuchungen und dgl. bildet das Psychische zugleich auch den Gegenstand des psychischen Geschehens, das wir Denken nennen. Dagegen hat unser ganzes alltägliche und wissenschaftlich-„physikalische" Denken nicht-psychische Größen zu seinem Gegenstand; das mathematische Denken hat zum Gegenstand zeitlose Zahlen und deren Ver-

hältnisse; das ethische Denken denkt Werte usw. Ja, es scheint so zu sein, daß der einzelne Denkakt überhaupt nie sich selbst als seinen Gegenstand denken kann, und auch wenn er an etwas Psychisches denkt, wie z. B. im oberen Fall an den vergangenen Schmerz, so denkt er doch nicht „an sich selbst"! Das „richtige" Denken richtet sich (die Übereinstimmung dieser Sprachbildung mag nicht zufällig sein) also nicht „nach sich selbst", sondern nach etwas, was „nicht es", sondern „sein Gegenstand" ist. Die anschaulichen Redewendungen wie: das Denken richtet sich nach etwas „außerhalb" seiner Liegendem oder nach etwas „das Sein des Denkens selbst Überschreitendem", wollen den gleichen Tatbestand ausdrücken; sie sind aber gerade wegen ihrer Anlehnung an uns geläufige und doch wesentlich andersartige Verhältnisse natürlich stets mit Vorsicht zu gebrauchen.

Wer sich einmal die grundlegende Einsicht über die Transzendenz des Denkens" völlig zu eigen gemacht hat, für den müssen die vorangehenden Ausführungen über die Abhängigkeit des Denkverlaufes von der Eigenart des Gedachten— auf so viel Widerstand sie auch beim mechanistisch Denkenden stoßen mögen — selbstverständlich sein. Denn, wenn das Denken einerseits etwas außerhalb seines eigenen Seins Gelegenes denken kann (und daß es das kann, unterliegt gar keinem Zweifel: jeder Gedanke ist ja ein einleuchtender Beweis dafür!) und wenn es andererseits ein richtiges (und zwar nicht nur „zufällig richtiges"!) Denken gibt, — so richtet sich offenbar das richtige Denken nach dem Gedachten.

Es darf hier nicht eingewandt werden, auch die übrigen Naturwissenschaften kennten ein solches „Sichrichten" des einen Vorganges nach dem anderen. So sei es ja vor allem für das Verhältnis von Ursache und Wirkung typisch, daß sich letztere nach ersterer „richte". So richte sich z. B. — um die Gültigkeit dieses Prinzipes auch auf dem geistigen Gebiet zu zeigen — unsere psychische Empfindungswelt als Wirkung nach den uns treffenden physikalischen Reizen als ihren Ursachen; es sei daher auch eine bestimmte „Übereinstimmung" zwischen unserem Wahrnehmen der Außenwelt und ihrer „wirklichen Beschaffenheit" vorhanden. Und mögen auch die Umwandlungen, die mit den physikalischen Ursachen auf dem Wege zu den psychischen Wirkungen vorgehen, noch so eingreifend sein und wir daher außerstande sein, aus unseren Empfindungen

unmittelbar auf die Beschaffenheit der physikalischen Welt zu schließen; so muß doch zugestanden werden, daß Veränderungen unserer Umwelt zeitlich ihnen zugeordnete Veränderungen unserer Empfindungen nach sich ziehen und daß bestimmte Änderungen der Umwelt bestimmte und immer wieder die gleichen Empfindungsfolgen wachrufen; daß, mit anderen Worten, eine ganz bestimmte Parallelität zwischen diesen beiden Vorgangsreihen besteht, so daß die Empfindungswelt nach der physikalischen Welt „gerichtet" erscheint. Da die Vorstellungswelt sich ihrerseits nach der Empfindungswelt richtet, und das Denken im Prinzip sich auf das Vorstellen reduzieren lasse, so besitzen wir — so läßt sich die Überlegung fortführen — in der kausalen Abhängigkeit des Psychischen vom physischen Geschehen dasjenige Prinzip, das die „Übereinstimmung zwischen Denken und Gedachtem" bedingt. Das richtige Denken wäre demnach auch rein kausal zu erfassen: es ist dasjenige Denken, das — als Wirkung — die äußeren Reize als Ursachen so treu wie der kinematographische Film aufnimmt und reproduziert.

Es wird uns bei dieser Erörterung aber nicht entgangen sein, daß sich uns das Kriterium des richtigen Denkens unter der Hand verschoben und sich dabei das wesentlichste Merkmal des Denkens verflüchtigt hat. Denn das Denken ist nicht ein psychisch-kinematographischer Vorgang, der sich neben dem gedachten, wirklichen Geschehen, ihm parallel, im Geiste abwickelt. Die kinematographische Bildfolge „meint" nichts; sie ist selbst nur eine in der Zeit ablaufende optische Wirklichkeit. Mag sie durch die abphotographierte Wirklichkeit bewirkt worden sein, sie ist nun eine Wirklichkeit für sich geworden, die ihr eigenes Dasein führt und von der vergangenen Wirklichkeit, die sie verursacht hat, „nichts weiß". Aber sie sei ihr doch in so manchen Stücken gleich oder doch analog! Und wenn sie ihr in allen Stücken absolut gleich wäre, wie es zwei Filmaufnahmen desselben Vorganges annähernd sind, es wären eben doch nur zwei gleiche Wirklichkeiten, die höchstens kausal verbunden sein könnten, von denen sich aber keine auf die andere „innerlich bezieht", d. h. sie „im Auge hat", „meint", „zu ihrem Gegenstand hat". Gerade dies ist aber der Wesenszug des Denkens, daß es etwas außerhalb seiner selbst „meint". — Ist der Denkvorgang dem gedachten Vorgang — sofern das Ge-

dachte überhaupt ein Vorgang, z. B. ein *physikalischer* Vorgang ist — denn überhaupt ähnlich? Schon als *psychische* Größe kann er dies nicht sein. Und das Gedachte ist doch auch nicht einmal immer ein Vorgang; es kann auch ein Gegenstand oder ein abstrakter zeitloser Begriff u. dgl. m. sein. Hier ist eine „Ähnlichkeit", wie sie zwischen gleichartigen Dingen besteht, von vorne herein unmöglich. Aber das Denken ist dem Gedachten, was es auch sein mag, eben überhaupt nie ähnlich. Es ist ja nicht eine mehr oder weniger gelungene „Nachahmung" von Etwas, sondern das „Meinen von Etwas". Es ist nicht die nochmalige Reproduktion der Wirklichkeit; sondern ein „Denken an" oder ein „Wissen um" die Wirklichkeit. *Das Denken ist im Grunde nichts anderes als: ein Bewußtwerden des Gedachten.*

Mit einem Wort: noch so ähnliche Ereignisse haben, außer der ev. bestehenden kausalen Beziehung, keine andere als die Ähnlichkeitsbeziehung zueinander, — sie meinen einander nicht; d. h. mit anderen Worten: sie beziehen sich nicht gegenseitig auf einander, sondern werden nur im Ähnlichkeitsurteil aufeinander bezogen. Denken und Gedachtes aber sind einander überhaupt nicht ähnlich; — aber das Denken „bezieht sich auf" oder „meint" das Gedachte. Zwischen der bloßen Spiegelung der Wirklichkeit und ihrem Gedachtwerden besteht also ein prinzipieller Unterschied, der die Zurückführung des Denkens überhaupt und im besonderen des richtigen Denkens auf die Tatsache einer gewissen Ähnlichkeit oder Parallelität zwischen den Denkvorgängen und den gedachten Vorgängen absolut ausschließt. Das richtige Denken richtet sich nach dem Gedachten, nicht sofern es ihm parallel läuft, sondern sofern es das Gedachte so denkt, wie es tatsächlich („an sich") ist.

Wir brauchen uns hier nicht auf die Erörterung des sonst auch für die Auffassung der Psychologie grundlegenden Kant'schen Problemes von der Erkennbarkeit der „Dinge an sich" einzulassen. Denn auch schon in der Welt der Kant'schen Erscheinungen hat die vorstehende Bestimmung des richtigen Denkens ihren guten Sinn. Man denke wieder an das Beispiel eines richtigen und falschen Erinnerungsurteiles (wir nannten überstandene Schmerzen) zurück. Die Erinnerungsaussage bezieht sich ihrem Sinne nach gar nicht auf das „Zahnweh an sich", sondern auf die hinreichend unangenehme Tatsache des Zahnwehs als Erscheinung, und schon inner-

halb der Erscheinungwelt kann sie wahr oder falsch sein. Dies sei nur nebenbei bemerkt, da leicht der Anschein entsteht, daß, wenn uns die Welt, wie sie an sich ist, überhaupt schon nicht zugänglich ist, so auch überhaupt von einem richtigen Denken nicht mehr gesprochen werden könnte. Wäre dem so, so müßte allerdings auch die Grundposition, von der wir ausgingen, ihren Sinn verlieren, sofern die Kant'sche Ablehnung der Metaphysik zu Recht besteht.

Mag nun unser Denken, wie wir es jetzt besitzen, entstanden sein, wie es wolle; mag es sich unter dem Einfluß besonderer Entwicklungsverhältnisse der phylogenetischen Reihe oder der Ontogenesis entwickelt haben; mag es sich durch Selektionen im Kampf ums Dasein und ähnlich utilitaristische Faktoren bedingt gebildet haben oder uns ursprünglich angeboren sein, — sein Wesen läßt sich in einer derartigen, ausschließlich kausal gerichteten Ableitung seiner Entstehung gar nicht erschöpfend erfassen, und stets müssen wir hinzufügen, daß es *auch in Abhängigkeit von seinem Gegenstand steht.* — Zugegeben, daß wir damit keineswegs den Bedingungskomplex des richtigen Denkverlaufes erschöpft haben. Denn — um zu unserem Beispiele zurückzukehren — auch beim Auffassen der beiden obenerwähnten Prämissen würde unsere Versuchsperson keinen Schluß ziehen, wenn sie nicht gleichzeitig den Willen gehabt hätte, dies zu tun. Und beides hätte nicht zum Schlußsatz geführt, wenn die Beziehungen zu schwierig, oder die Aufmerksamkeit der Versuchsperson zu wenig konzentriert wäre u. dgl. m. Aber Tatsache ist doch, daß beim Zustandekommen des Schlußsatzes die Einsicht in die gedachten Verhältnisse, — d. h. also die Beschaffenheit des Gedachten, — eine entscheidende Rolle gespielt hat.

Die verschiedenen Stufen des Verstehens als Ausgangspunkt der induktiven und der einsichtigen Psychologie

Was setzt nun „das Verstehen eines einsichtigen Denkvorganges" voraus, — also das Verstehen dessen, warum sich ein Denkvorgang in einer ganz bestimmten Richtung, nämlich zur Wahrheitserkenntnis hin, entwickelt hat? Es setzt die Kenntnis einer ganzen Reihe von psychischen Bedingungen voraus, der Interesse-, Aufmerksamkeits-, Gefühlsrichtung des Denkenden usw. Nicht weniger aber setzt es auch die Fähigkeit des Forschers voraus, „den betreffenden Gedanken *denken zu können*". Natürlich, denn die erste Bedingung, damit wir etwas verstehen, ist, daß wir es zunächst überhaupt denken können. Nun bedeutet aber das „Denken eines Gedankens" doch etwas Eigentümliches, das es vom Denken anderer Denkobjekte unterscheidet. Einen Gedanken denken, heißt nämlich nicht, ihn zunächst „von außen" beobachtet haben und nun seinen Ablauf sich ebenso wieder vorstellen, wie wir etwa den Lauf eines Baches von außen auffassen und uns wieder vorstellen können. Man spricht zwar in anschaulichen Bildern vom „Strom der Bewußtseinsvorgänge", vom „Ablauf des Denkvorganges" usw., als ob das Denken und seine Auffassung sich tatsächlich dem Ablauf und der Auffassung physikalischer Vorgänge gleichsetzen ließe. Wenn wir aber den Denkvorgang ähnlich wie die übrigen Prozesse nur als einen Naturvorgang, von *seinem Inhalt durchaus absehend*, „von außen" beobachten wollen, so finden wir nichts als seine mehr oder weniger wesentlichen Bedingungen und Begleitvorgänge. Da ist eine bestimmte Aufmerksamkeitsspannung, bestimmte Gefühle, auch Vorstellungen, die zum Inhalt des Gedankens in Beziehung stehen, — aber der eigentliche Kern, das verbindende Band, das erst „Sinn" und Zusammenhang in das Konglomerat dieser Bewußtseinsgrößen hineinträgt, ist nicht darunter zu finden. So kann ich z. B., den Gedanken: „Mein Bruder ist angekommen!" cum granu salis „von außen" betrachtend, beobachten, wie bestimmte Vorstellungen in bestimmter zeitlicher Aufeinanderfolge auftreten und sich folgen; wie bestimmte Lustgefühle sich daran

anschließen usw. Aber solange ich den eigentlichen Sinn dieses Gedankens, der keineswegs im Bestehen bestimmter Vorstellungen und Gefühle in meinem Bewußtsein, sondern in einem Faktum der realen Außenwelt (sei es auch nur der „Erscheinungswelt"), eben in der Tatsache der Ankunft meines Bruders besteht, nicht denke, d. h. solange ich den Gedanken mir nur als ein zu beobachtendes Objekt, als einen gegenwärtig sich in mir abwickelnden psychischen Vorgang, gegenüberhalte und ihn nur so „denke", nicht aber ihn „durch-" d. h. „nachdenke", seinen „Sinn erfasse", so habe ich ihn auch noch nicht verstanden. Um ihn zu verstehen, muß ich den Gedanken offenbar in dem ganz gewöhnlichen Sinne denken, den man etwa mit den Worten: „Denke einmal diesen Gedanken durch!" meint. Solange ich dies nicht getan und also den Gedanken — oder man nehme noch besser eine logische *Gedankenfolge*, z. B. eine Reihe von Schlußsätzen — auch nicht verstanden habe, kann ich aber auch *seinen Ablauf nicht verstehen*, d. h. nicht verstehen, *warum er sich gerade so entwickelt hat, warum er diesen Verlauf genommen, zu diesen Ergebnissen gelangt ist.*

Und solange ich die Gedanken eines Menschen nicht verstehe, kann ich auch den Menschen, der sie denkt, nicht verstehen! Denn mit zum wichtigsten Charakteristikum des Menschen gehören die Gedanken, die er denkt. Man denke an die Monologe Hamlets oder Fausts: wer ihren Inhalt nicht versteht, wird auch das Handeln Hamlets und Faustens nicht verstehen. Und wenn auch das Eindringen in das Denken eines Menschen uns sein Verständnis noch keineswegs restlos erschließt, *so ist es doch eine der Grundbedingungen zu seinem Verstehen.* Man stelle sich doch einen wenig begabten Kopf vor, der dem Gedankenflug eines hervorragenderen Geistes nachzufolgen sich vergeblich bemüht. Er wird vielleicht die Anfangs- und Schlußbehauptungen noch verstehen können, aber nicht seinen ganzen Gedankengang, nicht die logischen Übergänge, die sein Denken weiterführen und ihn zu seinen Ergebnissen gelangen lassen. Und wie im Denken, so — es sei hier schon vorgreifend gesagt — auch im Gesamtgebiet des Erkennens, mag es z. B. ethischer oder ästhetischer Art sein. Er wird niemals die Psyche des überragenderen Geistes erfassen, *nie seine psychologische Erforschung betreiben können.* Wo der überragende Geist von dem einen zum anderen Denkinhalt übergeht, wird der Beobachter nicht

wissen, warum er dies tut, wo er stehen bleibt, nicht, warum er stehen bleibt, und nicht, warum er fortfährt oder aufhört zu denken.

Und doch: man stelle sich vor, unser Beobachter wäre mit einem Apparat ausgerüstet, der ihm wenigstens die einzelnen Gedankenetappen nebst den übrigen psychischen Zuständen, wie der Gefühlslage, der Willensrichtungen usw. des bedeutenden Denkers unmittelbar mitteilte. So bliebe ihm doch noch eine Methode übrig, die Gesetzmäßigkeit seines Denkens zu erforschen, auch ohne den eigentlichen Sinn seiner Gedankenübergänge zu verstehen. Wenn er nur wenigstens die *einzelnen Denkinhalte* selbst, wenn auch ohne deren gegenseitige Beziehungen, zu erfassen imstande wäre, so könnte er, *rein induktiv* vorgehend, feststellen: sobald sich in meiner Versuchsperson (neben den Willensvorgängen p, q und den übrigen psychischen Bedingungen l, m, n...) die Gedankeninhalte x, y realisieren, so beobachte ich stets, daß ihnen der Inhalt z nachfolgt. Sollte es dem Beobachter gelingen, festzustellen, daß diese Aufeinanderfolge in der Tat eine strenge Regelmäßigkeit aufweist, so könnte er sie zu einem kausalen Gesetz, ähnlich den übrigen naturwissenschaftlichen Gesetzen zusammenfassen: unter den Bedingungen p, q, r, l, m, n und x, y tritt stets die Wirkung z auf. Es wäre dies zweifellos eine wissenschaftliche Feststellung, mag das dadurch erreichte Resultat auch meilenweit verschieden sein von dem einsichtigen Nachfolgen den Gedankengängen unserer Versuchperson und dem Verstehen der logischen Gründe, die sie von dem einen zum anderen Gedanken fortführten.

Hier stoßen wir in der Tat auf den Kernpunkt im Unterschied zwischen der sg. „erklärenden" (eine nicht glücklich gewählte Bezeichnung, denn wir wissen schon, daß eine wahrhafte Erklärung auf diesem Wege gerade *nicht*, sondern nur eine Registrierung in allgemeinen Gesetzmäßigkeiten erreicht werden kann!) und der „verstehenden", der „einsichtigen" Psychologie. *Ohne alles unmittelbare Verstehen der innern Vorgänge ist allerdings keine Psychologie möglich.* Wenn der Physiker von der Materie oder der Kraft spricht, so weiß er im Grunde nicht, wie sie an sich ist, er kennt nur ihre Äußerungen, ihre Wirkungen auf seine Rezeptivität. Nennt er sie Gold oder Eisen, Elektrizität oder Gravitationskraft, — ihre unmittelbare Beschaffenheit, ihr eigentliches Sein

bleibt ihm verborgen. Dagegen wird allgemein zugestanden, daß uns unsere psychischen Vorgänge und Zustände ganz anders, nämlich unmittelbar, gegeben sind. Daher verstehen wir als Psychologen auch ganz anders, was sich vor uns abspielt, wenn uns unsere Versuchsperson sagt, sie erlebe eine Rot-Empfindung, einen Schmerz, einen Wunsch u. dgl., als der Physiker — der nur von außen beobachten kann, wie sich die Körper annähern oder entfernen, wie sich Sauerstoff und Wasserstoff zu Wasser vereinigen usw. mehr — die Natur verstehen kann. Dies war ja auch der entscheidende Schritt, den die wissenschaftliche Psychologie bei ihrem Entstehen über die Physiologie hinaus tat: sie wollte nicht mehr nur die an sich unverständlichen, wenn auch beobachtbaren körperlich-physiologischen Vorgänge von außen beobachten; und sie entschloß sich, auch die „Erlebnisse" der Versuchsperson zum Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung zu machen. Damit war eine neue Wissenschaft, mit einem eigenen, ihr allein eigentümlichen Gegenstand — dem Bewußtseinsgeschehen eben und seinen Gesetzmäßigkeiten — begründet. Aber die Psychologie hat bei ihrem Hinausgehen über die Physiologie zu früh stillgehalten; sie hat sich verleiten lassen, die Methode, die in der Behandlung der physikalisch-physiologischen Objekte vielleicht die einzig mögliche war, auch auf ihrem Gebiete als allein zulässig zu betrachten. Während doch der veränderte Gegenstand auch die Möglichkeit einer anderen, viel tiefer sein Wesen erfassenden Methode in sich bergen konnte.

Ein unmittelbares Verstehen der einzelnen psychischen Erlebnisse ist also Voraussetzung für alle Psychologie. Die meisten psychologischen Begriffe haben ja Bewußtseinsvorgänge oder deren Gesetzmäßigkeiten zu ihrem Inhalt.[1] Niemand bezweifelt z. B., daß ein Farbenblinder keine Psychologie der Farben schaffen kann. Aber nicht nur *die einzelnen psychischen Inhalte:* auch ihre *gegenseitigen Beziehungen* scheinen (nach dem vorangehend Ausgeführten) wenigstens innerhalb des logischen Denkgeschehens unserem Verständnis zugänglich zu sein. Das Anstreben nun dieses Verständnisses, nicht nur für Einzelinhalte, sondern auch für deren gegenseitigen Beziehungen, so daß uns ganze Komplexe psychischer In-

[1] Damit soll nicht etwa das Vorhandensein der unbewußten Prozesse geleugnet sein.

halte in ihrer Gleichzeitigkeit oder Aufeinanderfolge verständlich, d. h. „sinnvoll" werden, ist der entscheidende Schritt, den die rein induktiv gerichtete Psychologie nicht tun will und nicht tun kann, wenn sie ihrer Methode und ihren, allerdings willkürlich gezogenen, Grenzen treu bleiben will. Und dieser Schritt ist es auch, den wir als die conditio sine qua non für das erschöpfende Verstehen des psychischen Geschehens ansehen.

Gleichzeitig bringt aber die Einsicht in den inneren Zusammenhang des Geschehens auch die Entbehrlichkeit der von der Induktionsmethode geforderten Anhäufung der Einzelbeobachtungen. Da wir nicht einsehen, wie die einzelnen Eigenschaften des Goldes in sich zusammenhängen, müssen wir sie an vielen Goldklumpen untersuchen, um zum Ergebnis zu gelangen, daß sie sich gegenseitig irgendwie bedingen und stets zusammen vorkommen. Um die Gasgesetze abzuleiten, mußte man viele Tausende von Versuchen angestellt haben. Dagegen genügt es ein einziges Mal, einen Schluß zu ziehen, um zu wissen, daß sich aus den betreffenden Prämissen nur dieser Schlußsatz ergibt. Und so überall bei echten Erkenntnissen. Und da sich das einsichtige Denken nach dem Gedachten richtet, so können wir also nach einem einzigen Schlußprozeß sagen: kein Denkakt wird je anzutreffen sein, der in einsichtiger Weise aus den gegebenen Prämissen einen Schlußsatz ableiten könnte, der von dem von uns gewonnenen verschieden wäre, d. h. zu ihm in Widerspruch stände. Wir wollen diese Betrachtung im nächstfolgenden Abschnitt S. 57ff. noch etwas vertiefen, da sie für das Wesen der einsichtigen Psychologie von großer Bedeutung ist.

Bis dahin betrachteten wir nur die in der Aufeinanderfolge der *logischen* Vorgänge vorhandenen und diese Aufeinanderfolge regelnden Beziehungen. Vielleicht reicht aber die Möglichkeit unmittelbar einsichtigen Erkennens der psychischen Zusammenhänge auch noch bedeutend weiter; wir werden dies in den folgenden Kapiteln zu untersuchen haben. Ob nun aber ein solches unmittelbares Erkennen psychischer Zusammenhänge möglich ist oder nicht, eines kann uns jetzt schon als sicher gelten: mit dieser Möglichkeit steht und fällt auch die Möglichkeit des *verstehenden Eindringens in die psychische Welt*. Besteht eine solche Möglichkeit nicht, so müssen wir uns offenbar auf die registrierende Beschreibung des psychischen Geschehens ebenso beschränken, wie es der Physiker

tut, indem er einfach feststellt, daß sich gleichzeitig mit den Bedingungen a, b, c, d, e, oder ihnen zeitlich folgend, auch die Erscheinung f, stets „gesetzmäßig" einstellt, ohne dabei doch im mindesten zu verstehen, welche Kraft oder welcher innere Zusammenhang denn f mit a, b, c, d, e, verknüpft.

Das Erkennen als psychischer Vorgang und seine Bedeutung für das Denkgeschehen

Kehren wir nun nochmals zu unseren Betrachtungen über das Denken zurück. Da, wie schon betont wurde, die logische Beziehung, in der die Denkgegenstände zueinander stehen, zwar eine notwendige, aber nicht auch eine hinreichende Bedingung für das Auftreten bestimmt gerichteter Denkakte ist, die wir „richtiges Denken" nennen, so wird die Bedeutung der logischen Verknüpfungen zwischen den einzelnen Denkinhalten noch augenfälliger, wenn wir nicht ihren positiven, sondern ihren negativen, die Denkmöglichkeiten einschränkenden Einfluß auf das Denken ins Auge fassen. Es ist durchaus unrichtig, wenn gesagt wird, daß die logischen Normen uns nur vorschreiben, wie wir denken *sollen*, und daß sie sich dadurch von Naturgesetzen unterscheiden, welche vorschreiben, wie wir denken *müssen*. Zugegeben, daß die Denknormen es allein nicht sind, die unser Denken richten. Aber sie allein genügen, um Grenzen zu errichten, innerhalb deren allein *einsichtig gedacht* werden kann. Wir können unbekümmert um die Anzahl der Beobachtungen — eine einzige genügt ebenso gut wie Tausende — nicht nur sagen: „Niemand kann richtig denken, daß $2 + 3 = 6$ wäre", sondern viel allgemeiner auch: „Niemand kann überhaupt einsichtig denken, daß $2 + 3 = 6$ ist". Natürlich kann er dies „sagen", „behaupten" und im weiteren Sinne des Wortes auch „denken", aber er kann, — um das den Tatbestand eindeutig charakterisierende Wort zu gebrauchen, — nicht „erkennen" oder „einsehen", daß $2 + 3 = 6$ ist.

Es scheint dies zunächst fast eine Banalität zu sein, ist aber eine Feststellung von prinzipieller Bedeutung. Sie gilt natürlich nicht nur für mathematisch-logische Beziehungen, sondern für alle Gebiete, wo überhaupt unmittelbare Erkenntnisse möglich sind: wenn

es ethische Erkenntnis wirklich gibt, so gilt sie auch dort, und so überall, wo jenes einsichtige Bewußtseinsgeschehen sich abspielt, das wir als „Erkennen" bezeichnen.

Es ist hier aber vor einer Unklarheit zu warnen: haben wir durch den Gebrauch der Worte „erkennen" oder „einsehen" (entgegen der oben aufgestellten Behauptung: unsere Feststellung beziehe sich nicht allein auf das logisch festgelegte „richtige" Denken) nicht versteckterweise doch wieder den Wahrheitsbegriff in unser Denken eingeführt, so daß unsere Behauptung eigentlich keinen psychologischen, sondern einen rein logischen Sinn erhalten hat? Im „Erkennen" oder „Einsehen" liegt das „richtige Erfassen" des Gedachten doch schon implizite drin, und da ist es nur selbstverständlich, daß, wer „erkennt" — also: richtig denkt —, notwendig auch in der durch die Eigenart des Gedachten vorgezeichneten Weise denken muß. Denn so lautet doch die oben angenommene Definition des richtigen Denkens: das richtige Denken erfaßt die Denkgegenstände so, wie sie sind. Damit scheinen wir aber für unsere psychologische Bestimmung gar nichts gewonnen zu haben: nicht das Denken als psychischer Bewußtseinsvorgang richtet sich nach den Denkgegenständen, sondern wir bezeichnen nur dasjenige Denken als richtig, das die Denkgegenstände so denkt, wie sie sind. Daneben aber ist auch das falsche Denken (etwa: $2 + 3 = 6$) sehr wohl möglich und — bekanntermaßen — sogar sehr verbreitet.

In der Tat ist der Unterschied zwischen richtigem und falschem Denken nicht psychologischer, sondern logischer Art. Er ist außerpsychologisch und kann sich innerhalb des Bewußtseins gar nicht vorfinden. Man denke nur an die eben zitierte Definition des richtigen Denkens: danach steht doch das Wahrheitskriterium „zwischen" dem Denken und dem Gedachten, es nimmt auf beide Bezug, vergleicht sie, und je nach dem Ausfall dieses Vergleiches entscheidet es, ob die verglichenen Größen einander entsprechen oder nicht. Danach erscheint es nun aber auch durchaus unmöglich, daß der Denkakt seine Richtigkeit etwa selbst feststellen könnte: das wäre ein Kunststück ähnlich demjenigen des Baron Münchhausen, der, ohne einen anderen Stützpunkt zu haben, sich selbst an seinem Zopf aus dem Sumpf riß. Und doch könnte die Richtigkeit offenbar nur dann ein psychologischer Tatbestand sein, wenn ihr Vorhandensein oder ihr Fehlen sich unmittelbar im psychischen

Geschehen, als eine besondere Eigenschaft desselben, bemerkbar machte. Das aber scheint nach den gebrachten Ausführungen gerade nicht möglich zu sein.

Und nicht nur der inkriminierte Denkakt selbst, auch ein außenstehender Beobachter (ev. ein „anderer Denkakt" desselben Individuums), der jenen auf seine Richtigkeit hin prüfen wollte, könnte es nicht tun, solange ihm nur der eine Beziehungspunkt, nämlich eben der zu beurteilende Denkakt selbst, und nicht auch die in ihm „gedachte Wirklichkeit" unmittelbar zugänglich wäre, so daß er beide miteinander vergleichen könnte. — Und schließlich könnte überhaupt kein Beobachter je feststellen, ob richtig oder unrichtig gedacht wird! Und dies nicht etwa, weil keine praktische Möglichkeit besteht, unmittelbar in das Denken eines anderen Menschen einzudringen und den Sinn seines Denkens zu erfassen. Nein, die bestehende Unmöglichkeit ist viel prinzipiellerer Natur. Jede Feststellung, die der Beobachter macht, wird nämlich selbst wieder ein Denkakt sein. Und dessen Richtigkeit muß nach den gleichen Prinzipien wieder in Frage gestellt werden, wie die Richtigkeit des „von ihm geprüften" Denkaktes. Sie kann ja, angenommenerweise, von ihm selbst nicht unmittelbar erkannt werden. Und solange der beurteilende Denkakt in dieser Hinsicht vor dem von ihm beurteilten Denkakt nichts voraus hat (was nach den allgemeinen hier getroffenen Annahmen prinzipiell nie anders werden kann), bringt uns eine solche Nachprüfung offenbar auch nicht um einen Strich weiter. Mit anderen Worten müssen wir in konsequenter Anwendung der hier entwickelten Anschauung über die rein logische Natur des Erkennens prinzipiell darauf verzichten, erkennendes (d. h. richtiges) Denken vom falschen Denken jemals unterscheiden zu können. Ein ausgesprochener Skeptizismus reinen Wassers ist also seine unausweichliche Folge.

Wir wollen den eben entwickelten Standpunkt nun nicht aus seinen skeptischen Folgen zu kritisieren und zurückzuweisen suchen. Das würde uns zu weit in philosophische Auseinandersetzungen über die Unhaltbarkeit und den Selbstwiderspruch der skeptischen Anschauung hineinziehen. Im übrigen ist eine solche Kritik des Skeptizismus nicht neu; sie ist von verschiedenen Seiten her mit Erfolg durchgeführt worden. Auf einen so geringen Schatz eigener Behauptungen sich der strenge Skeptizismus auch zurückziehen

will, immer wird er doch etwas behaupten müssen, wenn er sich als eine besondere Anschauung in Gegensatz zur positiven Erkenntnislehre setzen will. Und sobald er auch nur etwas behauptet, widerspricht er sich selbst, da er dann schon nicht alle Erkenntnis leugnet, sondern zum mindesten die von ihm vertretene Anschauung für wahr ausgibt... Wir wollen also nicht näher auf diese Art der Kritik eingehen, denn es wird sich uns in den folgenden Ausführungen zeigen, daß die allgemeinen Voraussetzungen über die Natur des erkennenden Denkens, auf denen der ganze bis dahin entwickelte, im Skeptizismus ausmündende Gedankengang ruhte, die Eigenart des Denkens und im besonderen des einsichtigen Denkens nicht genügend berücksichtigen. Und daß wir, entgegen den gebrachten Einwänden, bei unserer Behauptung stehen bleiben können, daß das „einsichtige", „erkennende" Denken dennoch nicht nur ein logisches, sondern auch ein *psychologisches* Merkmal aufweist, und daß gerade dank diesem Merkmal wir überhaupt erst zwischen dem logisch richtigen und falschen Denken unterscheiden können. Es liegt hier einer der wichtigsten Punkte verborgen, in dem psychologische und logische Betrachtungen zusammenstoßen und von dem sie beide ausgehen müssen, um Klarheit in ihre Begriffe hineinzutragen.

Es ist in der Tat richtig: solange wir uns von der Analogisierung des Denkgeschehens mit anderen Arten des Geschehens nicht hinreichend befreit haben, ist der eben geschilderte Standpunkt gar nicht zu umgehen. Kann doch kein anderes Geschehen je wissen, ob eine außerhalb seines eigenen Seins liegende Wirklichkeit „mit ihm übereinstimmt" oder nicht. Aber das Denken vermag manches, was kein anderes Geschehen vermag. So haben wir oben schon gesehen, daß das Denken etwas außerhalb seines Ablaufes Gelegenes „meinen" kann, und daß es gerade deswegen, und nur deswegen, auch falsch oder wahr sein kann. Vielleicht aber kann es nicht nur „meinen" und dabei „*zufällig* richtig oder falsch sein", sondern auch „*erkennen*"?

Denken, richtiges Denken und Erkennen sind also die drei Begriffe, die es auseinanderzuhalten gilt. Das Denken umfaßt beides: richtiges Denken und Erkennen; überdies umfaßt es übrigens auch noch das falsche Denken, die willkürlichen Annahmen, Phantasien usw. Das *richtige* Denken unterscheidet sich von seinem Ober-

begriff, dem Denken überhaupt, in der Tat nur durch ein außerpsychologisches Merkmal: seine Beziehung zur gedachten Wirklichkeit. Das gleiche Denken kann wahr oder falsch sein, je nachdem die gedachte Wirklichkeit so ist, wie sie gedacht wird, oder nicht. Dies ist uns in den vorangehenden Ausführungen hinreichend klar geworden. — Das *Erkennen* nun bildet den engsten Begriff. Es unterscheidet sich vom Denken in gleicher Weise wie das richtige Denken, — es *ist* richtiges Denken. Aber auch gegenüber dem „richtigen Denken überhaupt" bestimmt es sich genauer noch durch ein weiteres Merkmal: es trifft mit der Wirklichkeit nicht etwa *zufällig* überein, sondern *es weiß unmittelbar, daß sie so ist, wie es sie denkt.* Oder noch besser ausgedrückt: dieses Wissen, daß die Wirklichkeit so ist, wie sie gedacht wird, ist gar nicht noch ein besonderer Denkakt neben dem Erkennen der Wirklichkeit, sondern das Erkennen ist selbst nichts anderes als: *das unmittelbare Wissen um die Beschaffenheit des Gedachten.* Es tritt hier mit anderen Worten gerade jener unwahrscheinliche Fall ein, daß der Denkakt seine Richtigkeit selbst diagnostiziert; aber er tritt nicht etwa in der unmöglichen Art auf, daß der Denkakt sich mit der gedachten Wirklichkeit selbst vergleicht und eine Übereinstimmung zwischen sich und ihr vorfindet (wir wissen ja aus Vorangehendem, daß eine Übereinstimmung im Sinne irgendeiner Ähnlichkeit zwischen dem Denken und dem Gedachten überhaupt in keiner Weise besteht!), sondern er „sieht sie" einfach, wie sie ist, und indem er sie sieht, weiß er natürlich auch, was er sieht. — Wir wollen das hier kurz Behauptete nach genauer ausführen.

Wenn ich, getäuscht durch ein Geräusch im Nebenzimmer, annehme, daß dort jemand sei, so kann meine Annahme doch richtig sein; nämlich dann, wenn zwar das gehörte Geräusch ein bloßes Krachen von feuchtem Holz war, ganz abgesehen davon aber sich ein Mensch in der Tat im Nebenzimmer aufhielt. Mein Urteil, „es ist jemand im Nebenzimmer", ist auch in diesem Fall zweifellos richtig (richtiges Denken); eine *Erkenntnis* der Anwesenheit eines anderen Menschen im Nebenzimmer lag aber hier offenbar nicht vor. Mein Urrteil stimmte *nur zufällig* mit der Wirklichkeit überein. Glaube ich jemandem aufs Wort und denke mir etwas entsprechend seiner Mitteilung, so kann mein Denken ebenfalls durchaus richtig sein, — eine Erkenntnis wird auch da nicht vorliegen. Wenn ich

dem Mathematiker eine Formel nachspreche, etwa: „der Differentialquotient von x^2 ist gleich $2x$", so kann ich ebenfalls alle gebrauchten Ausdrücke als solche verstehen, also vollkommen nachdenken, was der Mathematiker mir vorsagt, aber nichts destoweniger noch nicht *erkannt* haben, daß zwischen dem Integral x^2 und seinen Differentialquotienten tatsächlich die vom Mathematiker behauptete und von mir nachgedachte Beziehung besteht. Nun kann sie mir der Mathematiker in der Folgezeit beweisen, oder es kann mir auch selbst gelingen, diese Beziehung als tatsächlich vorhanden zu finden, so daß ich nun den Gleichheitszusammenhang zwischen der linken und der rechten Seite der Gleichung *nicht nur denke*, sondern auch *als tatsächlich bestehend erkenne*. Logisch ist zwischen meinem nunmehrigen Denken, „der Differentialquotient von x^2 ist gleich $2x$", und meinem früheren Denken dieser Beziehung offenbar gar kein Unterschied; ich behaupte ja beidemal dasselbe. Aber psychologisch hat sich ein gewaltiger Unterschied eingestellt. Während ich früher diese Beziehung ebenso dachte, wie ich auch eine beliebige andere mir vorgesagte denken könnte, z. B. „der Differentialquotient von x^2 ist gleich x", so hat jetzt meine Behauptung noch einen darüber hinausgehenden Sinn erhalten: in ihr denke ich nicht nur *eine beliebige Beziehung als zwischen den beiden Größen bestehend*, sondern *ich denke die zwischen ihnen bestehende Beziehung*, oder: ich *erkenne eine bestimmte Beziehung als zwischen den beiden Größen tatsächlich vorhanden.*

Greifen wir auf elementarere Beispiele zurück, wo uns die Eigenart der Erkenntnis noch unmittelbarer einleuchtet. Dabei sei vorbereitend nur noch kurz erwähnt: Erkenntnis dürfen wir nie in der Beziehung zwischen einem Wort und seinem Sinn suchen. Denn die Zuordnung von Wort und Wortbedeutung ist eine rein willkürliche Festsetzung der sprachbildenden Phantasie des Menschen. Zwischen dem Wort als Sinneswahrnehmung und seinem Sinn besteht keine innere Beziehung: schon die große Anzahl der Wörter mit demselben Sinn, wie sie uns die verschiedenen Sprachen zeigen, ferner die Verschiedenheit der visuellen und akustischen Wortbilder usw. beweist uns dies. Daher ist hier auch nichts zu erkennen. Wenn wir also im Folgenden von Erkenntnissen sprechen, so meinen wir nie die Worte als Sinnestatsachen in ihrer Beziehung zum Wortsinn, sondern stets nur den dem Wort zugeordneten Sinn

selbst. Daher interessiert es uns auch nicht, ob irgendein Volk z. B. unter dem Wort „fünf" etwas anderes versteht als wir; vielmehr setzen wir voraus, daß der Leser denselben Begriff damit bezeichnet, den auch wir im Auge haben, wenn wir dieses Wort gebrauchen; und wir sprechen nicht etwa vom „Wort fünf", das uns gar nicht interessiert, sondern von seinem Sinn, der allein in Betracht kommt.

Denken wir uns also z. B. die drei Begriffe: „zwei", „plus" (d. h. „soll addiert werden zu") und „drei" und versuchen der Aufforderung, die sich aus der Zusammenstellung dieser Worte zum Satz „zwei plus drei" ergibt, nachzukommen. Solange wir nun wirklich diese drei Begriffe in ihren gegenseitigen Beziehungen und nicht irgendwelche anderen Begriffe mit denselben Worten verbinden, können wir gar nicht anders, als zum einsichtigen Denkvorgang vom Inhalt „macht fünf" zu gelangen. Und selbst wenn wir uns zum Ziele setzten, aus dem Denken der gegebenen Voraussetzung zum Ergebnis „macht sechs" zu kommen, so wird unsere Mühe ebenso sinnlos sein, *als sie resultatlos bleibt.* Mag der Satz „$2 + 3 = 5$" synthetischer Art sein, wie Kant dies zeigt, mag er selbst nur analytischer Art sein, für unsere Betrachtung ist dies gleichgültig, denn die Folgerung bleibt bestehen, daß wir das Ergebnis der Addition zwischen 2 und 3 nicht anders denn als 5 denken können. Der gedachte Tatbestand *ist „notwendig" so und nicht anders,* daher muß er auch *„notwendig so und nicht anders gedacht werden", — er ist auch „denknotwendig".*

Aber man wendet ein, die Tatsache der Denkfehler zeigt doch deutlich, daß auch anders gedacht werden kann. In Wahrheit zeigt sie etwas ganz anderes. Sie zeigt nämlich, daß wenn die in Betracht kommenden Begriffe nicht so gedacht werden, wie sie sind, und der Denkende entweder zur eigentlichen Erfassung der betr. Begriffe noch gar nicht vorgedrungen ist, oder sie im Moment des Denkens nur verworren, d. h. in ihren Merkmalen unvollständig, verkümmert oder verändert, also nicht mit ihrem eigentlichen und vollen Sinn gedacht hat, er dann in der Tat zu einem anderen Denkakt gelangen kann. Aber, und das ist das Entscheidende, dann wird nicht nur anders, sondern es wird „anderes" gedacht, nicht dieses, was wir eben im einsichtigen Denken in seinen gegenseitigen Beziehungen erfaßt hatten, als wir „zwei und drei macht fünf", dachten. — Mag sein, daß dabei die Absicht bestand, diese Be-

griffe zu denken und das Ergebnis ihrer gegenseitigen Beziehung, wie sie in den Worten „zwei und drei macht..." zum Ausdruck kommt, zu erkennen, aber es wurde eben „daneben gedacht", — mochte auch der Glaube, das Intendierte im Denken erfaßt zu haben, bestehen bleiben. Zwischen dem bloßen Glauben und der Einsicht klafft eben auch psychologisch ein Abgrund, — wir kommen noch darauf zurück. Wesentlich ist, daß unsere Behauptung unangetastet aufrechterhalten bleibt: in gleicher Weise wie wir eben das Additionsergebnis von zwei und drei zu fünf in einsichtigem Denken erkannt haben, läßt sich nimmermehr etwas anderes (etwa $2 + 3 = 6$) erkennen, d. h. es läßt sich kein Denkakt ausführen, der sich uns in unserem Bewußtsein, im Akt des Denkens selbst, als eine „Einsicht" oder eine „Erkenntnis" präsentierte und der den Inhalt „$2 + 3 = 6$" hätte.

Aber man wendet ein: selbst wenn ich weiß, daß der Satz $2 + 3 = 6$ falsch ist, so kann ich ihn nichts destoweniger ganz bewußt denken; schon um über ihn das Urteil „er ist falsch" fällen zu können, mußte ich seinen Sinn ja erfaßt, ihn also irgendwie gedacht haben. Werde ich gefragt: „Ist $2 + 3 = 6$?", so verstehe ich auch den Sinn der Frage vollkommen; also kann ich denken, was gefragt wurde, nämlich ob eine ganz bestimmte Beziehung zwischen ganz bestimmten Größen zurecht besteht. Und so überall, mögen die durch den Satz ausgedrückten Beziehungen noch so widersinnig sein: „Der Kreis ist viereckig"; „Grün ist schwerer als sieben" usw. So unsinnig es auch erscheinen mag, daß ich all diese wiedersinnigen Behauptungen denken könnte, irgendwie kann ich sie offenbar doch denken, denn ich verstehe, daß sie einen Widersinn enthalten, und bei jeder einzelnen verstehe ich die Besonderheiten ihres besonderen Widersinnes. So sind z. B. beide Behauptungen „$2 + 3 = 6$" und „grün ist schwerer als sieben" widersinnig, aber ich verstehe, daß in beiden Verschiedenes behauptet wird.

Dieser Einwand trifft in der Tat für eine Behauptung zu, welche besagt, daß sich unser *gesamtes Denken* streng nach den logischen Normen richtet und nie davon abweichen kann. *Unsere* Behauptung aber war enger gefaßt. Wir sagten, das *einsichtige* Denken kann sich nicht anders, als entsprechend der Beschaffenheit seines Gegenstandes bewegen: wohl kann man widersinnig und falsch und be-

wußt phantastisch denken, aber man kann nur in einer bestimmten Weise *einsichtig denken*, d. h. „erkennen". Und damit fällt der Einwand in sich zusammen, denn niemand wird behaupten wollen, daß wir all die in den zitierten widersinnigen Sätzen ausgesprochenen Beziehungen als zwischen den gedachten Größen bestehend — nicht nur denken! nein, auch *einsehen, erkennen* könnten. Selbst wer unserem menschlichen Denken ein anders geartetes Denken gegenüberstellen möchte, das prinzipiell anders erkennt, als wir es tun, wird wenigstens für das menschliche Denken unserer Behauptung beipflichten. Und wenn man auch die Annahme der Möglichkeit eines solchen andersartigen Denkens vielleicht prinzipiell bekämpfen und ad adsurdum führen kann, so genügt uns hier das Zugeständnis, daß das menschliche Denken niemals wird einsehen können, daß $2 + 3 = 6$ ist.

Nun haben wir schon weiter oben dargetan, daß zwischen dem Denken $2 + 3 = 5$ und $2 + 3 = 6$ nicht nur ein rein logischer Wahrheitsunterschied, sondern gleichzeitig auch ein psychologischer Unterschied, ein Unterschied im Bewußtsein des Denkenden selbst besteht. Man vergegenwärtige sich die häufigen Fälle, in denen wir einen Gedanken als solchen nachdenken können, seine Wahrheit oder Falschheit aber noch nicht eingesehen haben. Alle mathematischen „Annahmen" sind z. B. von dieser Art. Ich verstehe, was das heißen will, wenn ich selbst oder ein anderer die Annahme macht „a ist gleich b", aber natürlich *sehe ich nicht ein*, daß die beiden durch diese Buchstaben zu bezeichnenden, zunächst noch durchaus unbestimmt gelassenen Größen, nun auch wirklich einander gleich sind. Ganz anders wird aber mein Erleben, wenn ich an ihre Stelle etwa $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$ oder $2 + 3 = 5$ usw. setze. Ganz anders fasse ich die Mitteilung einer Drittperson auf, daß zwei von ihr gehörte Töne gleich stark gewesen sein sollen, als wenn ich sie selbst gehört und die beiden Empfindungen auf ihre Intensität hin selbst verglichen habe. In all den zuletzt angeführten Beispielen „erfasse, erkenne" oder, wie man sich sogar auszudrücken verleitet fühlt, *„erlebe"* ich die Gleichheit der beiden Größen, während nichts davon in dem bloßen Verstehen einer Behauptung, die diese Gleichheit ausspricht, lag.

Das Phänomen der Einsicht ist eine unbestreitbare psychologische Tatsache. Nur eine konsequente Assoziationspsychologie konnte es

übersehen und mit der an sich ebenso wichtigen Tatsache des psychologischen Zwanges identifizieren. Aber mag der Zwang auch noch so unwiderstehlich sein (wir haben ja genügend Beispiele eines solchen Zwanges: beim Hören des Namens eines geliebten Menschen muß ich an ihn denken; bei der Aufforderung, die Augen nach rechts, den Kopf aber gleichzeitig nach links zu bewegen, bewege ich unwillkürlich beides nach rechts; bestimmte Organempfindungen verbinden sich mit einem noch viel ausgesprocheneren Zwang zu bestimmten Bewegungen), mag der Zwang assoziativen oder anderen Ursprunges sein, immer erleben wir dabei nur eben einen Zwang, aber nie eine „Einsicht" in den Zusammenhang oder etwas, was wir dem „Erkenntnisleben" gleichsetzen könnten. Vielleicht gibt es einen psychischen Zwang, der unwiderstehlich ist und gegen den unser ganzer Wille nichts ausrichten kann (was übrigens bei rein assoziativen Zwang fraglich bleiben mag), so daß auch er zu einer notwendigen Aufeinanderfolge im Erleben führt, so ist dabei doch die Art des Erlebens von der Notwendigkeit der Denkverknüpfungen, die aus der Einsicht entspringen, grundverschieden. Bei der Einsicht habe ich, wie wir oben gesehen haben, gar nicht allgemein den Eindruck, nur so und nicht anders denken zu können, sondern nur so *einsichtig* denken zu können. „Wenn a größer ist als b, und b größer als c", so kann ich auch „also ist c größer als a" denken, aber niemals kann ich diesen Schlußsatz aus den beiden Prämissen einsichtig ableiten. Das psychische Phänomen der Einsicht, das im Schluß „also ist a größer als c" vorhanden ist, wird bei allen anders lautenden Schlußfolgerungen notwendig fehlen müssen.

Was nun die Einsicht eigentlich ist, läßt sich nicht in dem Sinne zeigen, daß man sie in andere psychische Elemente zerlegen und auf diese Weise ihr Wesen jedem verständlich machen könnte. Vielmehr läßt sich, wie bei allen elementaren Bewußtseinsphänomenen, nur auf die allgemeinen Bedingungen hinweisen, unter denen sie in der Regel auftritt. Der Augenblick ihres Auftretens ist durchaus typisch. Wir gebrauchen die Worte, „jetzt (oder gestern oder vor einem Jahr) habe ich Einsicht in eine Denkbeziehung gewonnen" — ebenso wie „jetzt (oder gestern, oder vor einem Jahr) habe ich eine Empfindung gehabt, einen Willensakt vollzogen" usw. Nachdem wir uns lange Zeit mit irgendeiner Aufgabe abgeplagt haben, leuchtet uns das Verständnis der vorliegenden Be-

ziehungen plötzlich auf, wir rufen aus, „nun habe ich erkannt, was mir bis dahin unverständlich geblieben war". Es ist merkwürdig genug, daß dieser Augenblick des „Verstehens", der „Einsicht" in der wissenschaftlichen Psychologie nicht an Menschen, sondern an Tieren in den aufschlußreichen Arbeiten von *W. Köhler* zuerst besonders hervorgehoben und in seiner psychologischen Wichtigkeit beleuchtet worden ist. Mag auch Köhlers Ansicht über die Bedeutung und das Wesen der Einsicht von der hier vorgetragenen vielleicht weit verschieden sein, in der Betonung ihrer psychologischen Eigenart stimmen beide Auffassungen durchaus überein. Hat Köhler in der Deutung seiner Affenversuche Recht, — und seine Position ist unserer Ansicht nach schwer anzugreifen, — so tritt auch in der Affenseele in einem bestimmten Augenblick ein inneres „Aufleuchten", ein „Verstehen" der an sie gerichteten Aufgabe und ihrer Lösungsmöglichkeit auf. Dieses Verstehen ist aber natürlich nichts anderes als ein einsichtiges Erfassen, ein bewußt richtiges Denken der bestehenden Verhältnisse, ihrer gegenseitigen Beziehungen und der Möglichkeit ihrer Bewältigung durch bestimmte Einzelhandlungen oder deren Folgen. Wie es „einsichtiges" und „uneinsichtiges" theoretisches Denken gibt, so gibt es auch ein „einsichtiges" praktisches Denken, das zu einsichtigen Leistungen führt, die sich mannigfach von dem assoziativ uneinsichtigen Handeln unterscheiden. Uns kommt es hier natürlich auch nicht darauf an, ob das Denken begrifflicher Art oder aufs engste mit der Anschauung verknüpft ist, — wenn es nur Denken ist. Und als Denken charakterisieren sich ja alle Bewußtseinsvorgänge, die „etwas erfassen, was nicht sie selbst sind", die „etwas meinen" und sich nicht in ihrem Eigen-Sinn restlos erschöpfen.

Und sollten auch die Köhler'schen Deutungen der Affenleistungen falsch sein, so ist damit noch nichts verloren: denn man braucht wahrlich nicht Affen zu Versuchspersonen zu haben, um das Phänomen der Einsicht studieren zu können! Es ist vielleicht sogar nicht ausgeschlossen, daß sich das „Erkenntniserleben" am Menschen, z. B. auch an sich selbst, klarer erzeugen und feststellen läßt als an menschenähnlichen Wesen. In der Tat, einmal darauf aufmerksam geworden, müßte man die Augen absichtlich schließen, um es bei seinem tausendfältigen Auftreten in seiner typischen Eigenart nicht immer wieder auf Schritt und Tritt anzutreffen!

Einen besonders wichtigen Fall einsichtiger Erkenntnis liefern uns die sg. drei Denkgesetze, der Identitätssatz, der Satz des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten. Es ist kein Zufall, daß die in diesen drei Sätzen ausgedrückten logischen Feststellungen gleichzeitig auch den Namen von „Denkgesetzen" führen. Denn logisch gewandt, liefern sie uns die letzten Wesenseigentümlichkeiten der Denkgegenstände; psychologisch gewandt geben sie uns aber die Grundbestimmungen über das Gesamtgebiet einsichtigen Denkens, denn es kann kein solches geben, das diesen „Denkgesetzen" widersprechen würde. So lautet der Identitätssatz bezogen auf den Denkgegenstand: Es ist unmöglich, daß eine Eigenschaft dem Gegenstand zukommt und nicht zukommt. Auf das Denken bezogen lautet er: Ein Denkakt, der einen solchen Gegenstand erkennen würde, ist unmöglich. Sollte die letztere Wendung nicht in der Tat eine psychologische Feststellung sein? Und sollte ihr, bei all ihrer negativen Form, nicht in manchen Fällen (z. B. bei der Beurteilung geistig Verirrter und dgl.) eine ähnliche Bedeutung zukommen, wie sie in der Mathematik den Demonstrationen zufällt, die den Umfang vorhandener Möglichkeiten einschränken; in den Naturwissenschaften Sätzen, wie z. B. dem von der Unmöglichkeit eines perpetuum mobile; in der Naturphilosophie Sätzen wie dem „aus Nichts kann nicht Etwas entstehen" usw. mehr?

Es ist ja doch eine interessante und bedeutsame Grundtatsache, daß die Psychologie des Erkennens in ihren letzten Feststellungen mit den Erkenntnisgebieten, auf denen diese Erkenntnisse gelten, aufs innigste zusammenhängt. Vom zentralen Punkt einer Erkenntnis gehen eben immer zwei Strahlen aus: der eine nach der Seite des Denkgegenstandes, der andere nach derjenigen des Denkvorganges. Der erstere des Inhaltes, daß die Beschaffenheit des Gegenstandes, die der erkannten widerspräche, ausgeschlossen ist; der letztere des Inhaltes, daß eine Erkenntnis, deren Inhalt einer vorhandenen Erkenntnis widerspricht, unmöglich ist.

Bei welchem großen Denker vergangener Zeiten finden wir eine Bestimmung, welche die gegenseitige Abhängigkeit von Denken und Gedachtem in einer Art bestimmt, die, wenn auch in ganz anderer Absicht aufgestellt und in noch viel umfassenderer Weise ihre Beziehungen erfassend, doch wesentliche Ähnlichkeit zu der vorangehenden aufweist? *Spinoza* schreibt im berühmten siebenten Lehr-

satz des zweiten Teiles seiner Ethik: „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge." Hier ist die Abhängigkeit der Ideen und damit auch des in Ideen sich bewegenden Denkens von den gedachten Dingen mit jener Schärfe ausgesprochen, die den großen Metaphysiker überall auszeichnet. Psychologie, die Wissenschaft vom Denken, dem Verlauf und der Ordnung der Ideen, ließe sich offenbar auch nach Spinozas Auffassung nicht treiben ohne das Eingehen auf ihre Inhalte, und aus den Beziehungen dieser bestimmt sich auch der mögliche und unmögliche, der wirklich auftretende oder nichtauftretende einsichtige Denkverlauf.

Spinoza versucht es, diesem Satze entsprechend, seine sämtlichen philosophischen Bestimmungen über das Sein und seine Beschaffenheit in einsichtiger Erfassung aus dem reinen Denken abzuleiten. Die modernen Naturwissenschaften scheinen ihm darin nicht nachzufolgen, indem sie gerade die uneinsichtige Induktionsmethode so besonders stark betonen und bevorzugen. Da erscheint es vielleicht auffallend, daß von allen Realwissenschaften es allein die Psychologie sein soll, die einsichtige, nicht durch Induktion gewonnene Bestimmungen über ihren Gegenstand zu machen vermag. Doch dürfen wir nicht vergessen, und in der Folgezeit wird sich uns dies noch deutlicher zeigen, daß das Bewußtseinsgeschehen uns doch in ganz anderer Weise unmittelbar zugänglich ist als das Geschehen der uns umgebenden physikalischen Welt. Schon daraus ließe sich die Erklärung der Verschiedenheit physikalischer und psychologischer Forschung finden. Aber dieser Unterschied ist doch auch nicht so absolut durchgängig, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Zwar leben wir gegenwärtig in der Epoche besonders starker Betonung der induktiven Methode als dem Allheilmittel rein wissenschaftlicher Forschung; aber das kann doch auch wieder anders werden, und wir dürfen nicht vergessen, daß z. B. ein solcher Geist wie *Kant* von den reinen, nicht empirisch gewonnenen Grundlagen der Naturwissenschaften sprach. Und mehr noch: in einem weiten und überaus wichtigen Gebiet erkennt ja auch die moderne Physik die durch einsichtiges Denken gewonnenen Bestimmungen als für die reale Wirklichkeit absolut gültig an: die einsichtigste Wissenschaft, die wir neben der Logik kennen — die Mathematik — spielt ja eine dominierende Rolle in der modernen Physik,

und sämtliche physikalischen Körper müssen sich ihren Bestimmungen fügen. Wie sich die physikalische Wirklichkeit im Einzelnen auch verhalten mag, sie wird nie von den allgemeinen Richtlinien der logisch-mathematischen Gesetze abweichen können, weil sich in ihnen die Erkenntnis von den letzten möglichen und unmöglichen Verhältnissen niedergeschlagen hat.

Hier wendet also auch die physikalische Naturwissenschaft bewußt neben der induktiven Methode die Methode der unmittelbaren Einsicht an, die ihr wenn auch nicht den alle Rätsel lösenden Schlüssel verleiht, so doch von vorne herein bestimmte Richtlinien weist, um deren Verifikation sie sich nachher nicht mehr im induktiven Verfahren zu kümmern braucht. Und vielleicht gibt es auch darüber hinaus noch unmittelbare Einsichten, die uns in das Wesen und die Struktur der Natur blicken lassen und uns auch ihr gegenüber zu einer tiefergreifenden Kenntnis befähigen, als dies die induktive Methode ihrem Wesen nach je zu leisten vermag. Damit haben wir uns aber hier nicht weiter zu beschäftigen, denn nur die Methode zur Erforschung des menschlichen Geistes soll hier unser Hauptinteresse beanspruchen.

Zum Schluß dieses Abschnittes sei auch nochmals hervorgehoben, daß die philosophisch so wichtige Frage, ob es einsichtige synthetische Urteile gibt, oder aber sämtliche einsichtige Denkakte nur analytischer Natur sind[1], für uns hier bedeutungslos ist. Ob synthetisch oder analytisch — wichtig ist, daß die Begriffe oder Begriffsmerkmale irgendwie einsichtig zusammenhalten. Und die analytischen Urteile weisen ein solches Zusammenhalten ebenso wie die synthetischen auf, — nur wird es hier nicht erst im Urteilsakt erreicht, sondern ist schon im Subjektsbegriff selbst mit einbeschlossen. Nur wenn man so weit ginge, daß man sämtliche Begriffe als Ergebnisse willkürlicher Definitionen betrachtete und in

[1] Der Hauptfehler Kants scheint mir der zu sein, daß er die Unbrauchbarkeit der Induktion zur Schaffung „allgemeingültiger und notwendiger" synthetischer Erkenntnisse richtig erkennend, nur den einen Weg zu ihrer Erklärung sah: sie zu aprioristischen Urteilen zu machen und sie so ihrer objektiven Gültigkeit (objektiv über die Welt der Erscheinungen hinaus) zu berauben. Während doch Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit auch überall dort als notwendige Folgeerscheinung sich einstellen muß, wo ein „richtiges Erkennen" vorliegt, also gerade dort, wo sich unser Denken aller Subjektivität entäußert und nur objektiv, d. h. wahr, erkennt.

keinem einzigen ein autonomes Zusammenhalten verschiedener Merkmale annehmen wollte, stände man vis à vis du rien und vernichtete damit alle Einsicht. Das wäre aber ein von vorne herein völlig aussichtsloses Unternehmen.

Ein Versuch die „Einsicht" als Bewußtseinstatsache ohne Erkenntniswert in die Psychologie einzuführen. Einsicht und Glaube

Wir sagten oben: die Einsicht ist eine unbezweifelbare Bewußtseinstatsache. Auf dieser Grundlage könnte man es versuchen, sich von der logisch-erkenntnistheoretischen Deutung der Einsicht als eines „richtigen Denkens" zu befreien und das Einsichts-Erlebnis als ein besonderes Bewußtseinsphänomen in die Psychologie einzuführen, ganz abgesehen davon, ob ihm auch irgendwelche logische Bedeutung zukommt oder nicht. Denn: ob falsch oder richtig, psychologisch bleibt die Tatsache bestehen, daß in jenem Augenblick des Aufleuchtens einer Einsicht, den wir weiter oben beschrieben hatten, in unserem Bewußtsein ein neues Phänomen auftritt. Denkinhalte, die bis dahin unverbunden nebeneinander standen oder nur durch den Willen zusammengehalten wurden, bekommen eine innere Beziehung zueinander: sie halten nun von selbst zusammen, nicht durch einen äußeren Zwang, sondern durch den Sinn, der in ihrer gegenseitigen Beziehung liegt. Der Begriff der Geraden und der Begriff des kürzesten Weges fügen sich so zusammen, daß sich das Axiom, „die Gerade ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten", bildet; $(a-b)^2$ und $a^2 - 2ab + b^2$ erweisen sich als „gleich" usw. Auf eine einfache Assoziationsbildung läßt sich dies eigentümliche Erlebnis, wie wir gesehen haben, nicht zurückführen, da die Assoziation ihrem eigentlichsten Wesen nach bestenfalls einem unlöslichen psychischen Kitt zwischen den einzelnen Bewußtseinsinhalten zu vergleichen ist, und sie als solche niemals das Phänomen der „sinnvollen Beziehung", des „Zusammenhaltens" der einzelnen Erlebnisse erklären kann. Die Tatsächlichkeit des Einsichtserlebnisses läßt sich nicht leugnen. Folglich besteht für uns das Recht und die Pflicht, dieses eigentümliche Bewußtseinsphänomen als eine besondere Klasse psychischer Elementarerlebnisse in die Psychologie

einzuführen, — selbst dann, wenn es erkenntnistheoretisch belanglos und die „eingesehene" Beziehung, ebenso wie die nicht eingesehene und nur willkürlich oder auf gut Glauben angenommene, falsch sein könnte.

Damit scheint man also die Psychologie in diesem Punkt von allen philosophischen Streitfragen befreien zu können, was für eine Einzelwissenschaft natürlich immer einen Vorteil bedeutet. — Aber so leicht gelingt diese Ablösung doch nicht. Denn, wenn man das Kriterium, durch das sich das Einsichtserlebnis vom bloßen Denkakt unterscheidet, näher betrachtet, so findet man, daß es gerade in der „Selbstbeurteilung der Einsicht als eines richtigen Denkens" besteht. Die „Selbstbeurteilung" ist aber nicht etwa ein neues Urteil, das über die Einsicht gefällt wird, — dieses Wort drückt daher den Tatbestand auch noch nicht adäquat aus, — sondern es ist der Einsicht als solcher wesenseigentümlgich einfach unmittelbar zu wissen, wie die Dinge sind, in die Einsicht gewonnen wurde. Während wir etwas einsichtig denken oder erkennen, denken wir nicht etwa an das Verhältnis unseres Denkens zu dem Gedachten; daher ist darin auch nicht das Urteil, „mein Denken ist richtig", explizite vorhanden. Sondern wir denken nur an das Gedachte und „erfassen es", „halten es fest", „erkennen es" eben. Und erst wenn wir über unser Denken reflektieren, beurteilen wir das einsichtige Denken auch als eo ipso richtiges Denken. — Da es nun aber zum eigentlichen Wesen der Einsicht gehört, die Dinge so zu erfassen, wie sie sind, so können wir sie auch als psychologische Tatsache nicht beschreiben, ohne diesen Wesenszug (daß nämlich das Erkannte ist, wie es erkannt wird) hervorzuheben. Damit würde man den Begriff des Erkennens selbst vernichten, denn gerade darin besteht ja das Erkennen, daß wir wissen: „so verhält es sich"; und dadurch unterscheidet es sich auch vom nur zufälligen richtigen Denken, wie wir es z. B. oben in der Aussage über die Anwesenheit eines Menschen im Nachbarzimmer anführten.

Wir stehen hier vor dem gleichen Problem, das der Vergleich zweier beliebiger Gedanken mit sich bringt: Nur wenn wir auf ihren Sinn eingehen, können wir sie vergleichen. Jeder andere Vergleich wird etwa ihre zufälligen Formen und Begleiterscheinungen treffen können, nicht aber ihr eigentliches Wesen. Wenn ich denke: „fünf ist eine Primzahl" und „fünf ist eine häufig genannte Zahl", so

werden sich die beiden Gedanken zweifellos durch manches konstitutive Merkmal und auch durch manche Begleiterscheinung unterscheiden. Die visuellen und übrigen Sinnesvorstellungen, die sich dabei einstellen, werden stark differieren; die zeitlichen Verhältnisse der beiden Urteile, ihre Entstehungsart, die sie zusammensetzenden Komponenten, die sie begleitenden Gefühle, ihre Interessebetontheit usw. werden mannigfach differieren. Aber nichtsdestoweniger ist der eigentliche Unterschied der beiden Gedanken erst in ihrem Sinn, wie ihn jeder, der die Urteile erfaßt hat, auch verstanden haben muß, enthalten. — Und so ganz allgemein: einen Gedanken erfassen oder beschreiben wollen, ohne auf seinen Sinn einzugehen, heißt sich von vorne herein ein unmögliches Ziel vorsetzen. Und der Sinn eines einsichtigen Gedankens ist eben der, daß das Gedachte *„so ist"*, — oder, wenn wir den Denkinhalt nicht bloß „an sich", sondern durch seine Beziehung zum Denken präzisieren wollen: „so ist, wie er gedacht wird".

Damit ist gesagt, daß wir die Einsicht nicht nur vom logischen, sondern auch vom psychologischen Gesichtspunkt aus nicht eindeutig charakterisieren können, ohne auf ihren Wahrheitswert zu rekurrieren. Damit würden wir nur ihren Unterschied zum Denken überhaupt verwischen. Und doch besteht er zweifellos und zwar auch als Bewußtseinstatsache. — Um diesen Unterschied aufrechtzuerhalten, ohne dabei auf den Sinn der Einsicht in der hier vorgetragenen Weise einzugehen, wurden von verschiedenen Seiten her indirekte Kriterien vorgeschlagen. Bei der Erinnerung sollte es z. B. größere Eindringlichkeit, festeres Zusammenhalten in größeren Komplexen sein usw. Da die Festigkeit des Zusammenhaltens immer wieder auch für anderes als das Erinnerungs-Denken genannt wird, sei diese Ansicht hier kurz besprochen. Es ist zweifellos richtig, daß bei sich einstellender klarer Einsicht in einen vorher nicht einsichtig erfaßten Tatbestand (man nehme z. B. einen Schlußsatz: „a gehört zur Gattung b, b gehört zur Gattung c nicht, — also...") gleichzeitig auch eine Beruhigung, eine Stabilität, eine Sicherheit auftritt, die sowohl dem ganzen Erleben als im besonderen auch dem Zusammenhalten der einsichtig erfaßten Größen eine eigentümliche Festigkeit verleiht. „Die Inhalte halten so fest zusammen, — daran läßt sich's gar nicht rütteln" u. dgl. Ausdrücke mehr tauchen leicht an Hand dieses Erlebnisses auf.

Aber die Festigkeit meines Urteiles ist nicht identisch mit der Einsicht, vielmehr bildet sie nur eine subjektive Reaktion auf eine klare Einsicht. Gelingt es mir einmal, eine klare Einsicht zu gewinnen, so festigt sich in ihr mein Denken in einer bestimmten Weise; ich „fühle festen Boden unter den Füßen", weil nun, wie wir es oben schon gesehen haben, die Denkgegenstände selbst zusammenhalten und jedes Mittun unseres Wollens in dieser Richtung überflüssig geworden ist. Aber nicht diese Festigkeit, sondern der Sinn, in dem die Denkgegenstände zusammenhalten, ist es, was das Wesen der Einsicht ausmacht. Und so kann nun in der Tat der Fall eintreten, daß sowohl Festigkeit des Zusammenhaltes ohne Einsicht, als auch daß Einsicht ohne Festigkeit vorkommt.

Der letztere Fall tritt überall dort ein, wo die sich ansagende Einsicht noch nicht zur vollen Erfassung im klaren Bewußtsein gelangt ist. Nicht selten tritt in unserem Denken zuerst eine Ahnung, ein leichtgebildetes und noch flüchtiges Gefühl, dies möchte die gesuchte Lösung sein, ein. Es kann sich ev. wieder verflüchtigen, und erst späteres Nachdenken bringt es wieder in größerer Klarheit herauf. Wie sollen wir diese flüchtig ahnende Erkenntnis bezeichnen? Gewiß, es ist noch nicht die ausgebildete, selbstbewußte Erkenntnis des zur vollen Klarheit gelangten Denkens. Aber es ist doch auch mehr als ein durch den bloßen Assoziationsmechanismus oder durch unseren Willen geleitetes Denken: es blitzte in ihm ja der richtige Tatbestand und zwar nicht nur als zufällige Übereinstimmung, sondern mit dem typischen Merkmal der Einsicht auf; ein einsichtiges „so ist es!" huschte vorbei, und wir dürfen ihm die Bezeichnung einer Einsicht prinzipiell nicht versagen, denn es war ja eine, wenn auch noch so flüchtige, und undeutliche, aber doch eine unmittelbare Erfassung der gesuchten Lösung. Die Klarheit und Festigkeitsgrade der Einsicht können also recht ververschieden sein, ihr prinzipieller Wesenszug als Einsicht wird dadurch noch nicht direkt in Frage gestellt.

Der Gegenfall nun tritt wohl noch viel häufiger auf. Denn vielleicht 80% unserer „festen Überzeugungen" sind nicht wirklich einsichtiger Natur. Alles, was wir durch Erziehung, Milieueinflüsse, Lektüre, Religion, wissenschaftlichen Unterricht usw. in uns aufnehmen und zu unserem Glaubensbesitz machen, ohne es auch einsichtig erfaßt zu haben, bildet eine feste Burg des „Vor-Urteiles"

in uns. Der „Glaube", sofern er nicht zu jener ahnenden Erkenntnis gehört, von der oben die Rede war, ist seiner Natur nach einsichtslos. Er tritt auf religiösem, wissenschaftlichem, politischem, sozialem und anderen Gebieten auf und erreicht bekanntlich nicht selten größte Intensität und Festigkeit. Gerade unsere Zeitepoche liefert massenhaft Beispiele politischer und sozialer Glaubensüberzeugungen von höchster Intensität, die sich schon dadurch als teilweise einsichtslos erweisen, daß sich verschiedene Überzeugungen über den gleichen Tatbestand feindlich gegenüberstehen, während doch der Tatbestand nur einer ist, und dementsprechend auch seine richtige Erfassung nur eine sein kann.

Für seine Überzeugung ist der Mensch bereit Eide zu leisten, sein Leben, die Existenz der ganzen Welt aufs Spiel zu setzen; wenn er glaubt, fest glaubt, so baut er darauf nicht weniger sicher als auf einer vorhandenen Einsicht. Und wenn man nach einem souverän die Menschheit beherrschenden Prinzip fragt, so wird die Antwort sicher nicht auf die Einsicht, sondern auf den Glauben zu weisen haben. Die Festigkeit, mit der bestimmte Inhalte im Bewußtsein auftreten und sich gegenseitig verbinden, kann es also unmöglich sein, welche die Einsicht vom übrigen Denkgeschehen unterscheidet — mag diese Festigkeit auch oft genug zur Verwechslung des „einsichtig Erfaßten" und des nur „blind Geglaubten" geführt haben. — Wir haben es hier nicht weiter zu untersuchen, wie die feste Überzeugung ohne Einsicht denn überhaupt zustande kommen kann. Aber schon der Volksmund hat durch Ausdrücke wie, „der Wunsch ist der Vater des Gedankens", u. dgl. m. die Richtung angegeben, in der die Lösung zu suchen ist. Unser Denken ist eben nicht bloß einsichtiges Denken, und das nicht einsichtige Denken wird, neben der Gewohnheit (assoziative Bindungen, Geläufigkeit), in der Hauptsache von den Willens- und Gefühlsmomenten beherrscht. Was wir glauben möchten, haftet sich unserem Bewußtsein mit solcher Intensität an, verdrängt so gewalttätig alle Gegeninstanzen und tritt, durch den Willen zusammengehalten, selbst mit solcher Festigkeit auf, daß nicht selten die einsichtigsten Gegenargumente völlig machtlos dagegen bleiben. Besonders wenn auch noch assoziative Bindungen und Geläufigkeitsfaktoren in gleicher Richtung mitwirken. Dabei wird dem Glaubenden in der Regel der Mechanismus seines Glaubens gar nicht klar, die Rolle des Gefühls und

Willens bleibt unerkannt und nur deren Wirkung, das eindringliche Auftreten bestimmter Bewußtseinsgrößen und deren Verbindungen, beherrscht sein Bewußtsein. Hätte der blind Glaubende einen tieferen Blick in sich selbst tun und seinen Glauben auf dessen konstitutiven Elemente hin zerlegen können, so hätte sein Glaube gewiß auch einen schwereren Stand, — wenigstens so lange als er sich nicht in sein letztes und höchstes Refugium, „credo, quia absurdum est!" flüchtet.

Gerade darin besteht ja die wichtigste Vorarbeit zu wissenschaftlichem Denken, daß man einigermaßen lernt, zwischen Glauben und Einsicht zu unterscheiden, — eine nicht selten recht schwere Aufgabe, deren definitive Lösung in komplizierteren philosophischen Fragen noch lange auf sich warten lassen wird. Das kann aber unsere gegenwärtige Untersuchung in keiner Weise beeinflussen, denn so schwierig die Lösung in unübersichtlichen, komplizierten Fällen ist, so einfach ist sie im Prinzip und in ihrer Anwendung auf einfache, übersichtliche Verhältnisse. Denn es besteht kein Zweifel, daß, wenn wir z. B. irgendeine Mitteilung über ferne Länder in einer Reisebeschreibung lesen und sie als selbstverständlich richtig annehmen, wir dann den mitgeteilten Tatbestand nicht „unmittelbar erkennen", sondern an sein Vorhandensein nur „glauben". Und ebensowenig zweifelhaft ist es, daß wir in den oben besprochenen Beispielen einfacher mathematischer und logischer Verhältnisse nicht nur glaubend angenommen haben, sondern die gezogenen Schlüsse, Axiome usw. einsichtig erkennen konnten. Sobald wir an uns die klare Frage richten: „Sehe ich ein, oder bin ich nur davon überzeugt, daß der Tatbestand so ist?", ergibt sich in all diesen und vielen anderen Fällen eine durchaus unzweideutige Antwort nach der einen oder anderen Richtung. Und es wäre nicht unzweckmäßig, wenn wir uns gewöhnen wollten, diese Frage häufiger, als es geschieht, an uns zu richten: Dadurch würde dem skeptischen Argument, welches aus der Tatsache der häufigen Verwechselung zwischen blinder Überzeugung (die sich nachher auch als falsch herausstellen kann) und dem einsichtigen Erkennen (das niemals falsch sein kann) den Schluß zieht, daß es ein Erkennen überhaupt nicht gibt, von vorneherein das Wasser abgegraben.

Man wird sich daran erinnern, daß *David Hume* scharfsinnige

und konsequent durchgedachte Erörterungen über die Natur des Glaubens angestellt hat. Das Glaubensphänomen ganz zu erfassen, war er durch seine Grundposition verhindert. Denn er kennt kein eigentlich transzendentes Denken, und nur wo solches Denken ist, kann auch Glauben sein. Die Transzendenz des Denkens ist ja die notwendige Voraussetzung dafür, daß „etwas, was gedacht wird", auch „glaubend gedacht, d. h. geglaubt wird". Ohne die Denktranszendenz gibt es so wenig einen Glauben, wie es eine Wahrheit oder einen Irrtum gibt: denn es muß „etwas gemeint sein", damit es „nicht nur gemeint", sondern auch „geglaubt" wird. Abgesehen von diesem prinzipiellen Irrtum in seiner Auffassung des Denkens, und daher auch des Glaubens, trifft Hume aber sehr wesentliche Punkte mit seinen Bestimmungen über den Unterschied des bloß phantasierenden, willkürlichen Denkens und des Glaubens: „Wenn demnach der Glaube nur die Art und Weise ändert, wie wir einen Gegenstand uns innerlich vergegenwärtigen, so kann seine Wirkung nur darin bestehen, daß er unseren Vorstellungen größere Energie und Lebhaftigkeit verleiht. Das Fürwahrhalten oder Glauben kann also völlig zutreffend bestimmt werden als *eine lebhafte Vorstellung, die mit einem unmittelbar gegenwärtigen Eindruck in Beziehung steht oder assoziiert ist*" (Traktat über die menschliche Natur, Teil III, Über die Natur der Vorstellung oder des Glaubens). Die volle Gleichsetzung des Glaubens mit der Eindringlichkeit von Vorstellungen läßt wohl in jedem Leser ein Gefühl der Unbefriedigtheit zurück; aber etwas Richtiges ist durch diese Hume'sche Bestimmung nichtsdestoweniger tatsächlich getroffen.

Da wir Hume schon erwähnt haben, so wird uns eine gerade bei ihm unerwartete Auffassung des einsichtigen Denkverlaufes interessieren müssen, in der er sich auf einen dem unsrigen durchaus ähnlichen Standpunkt stellt. „Ich frage, worin besteht dann der Unterschied zwischen dem Glauben und Nichtglauben an eine Behauptung? Die Antwort ist leicht in bezug auf Behauptungen, die intuitiv oder demonstrativ bewiesen werden können. In diesem Fall vollzieht derjenige, der sich zu der Behauptung zustimmend verhält, nicht nur die Vorstellungen in der Weise, wie es die Behauptung fordert, sondern er *muß* sie zugleich notwendigerweise in der bestimmten Weise vollziehen, entweder unmittelbar oder auf Grund dazwischentretender anderer Vorstellungen. Was undenkbar ist, ist

zugleich in der Vorstellung unvollziehbar; die Einbildungskraft kann nichts sich vergegenwärtigen, was einer demonstrierbaren Wahrheit widerspräche. Bei kausalen Schlußfolgerungen aber, die Tatsachen betreffen, kann von solcher absoluten Notwendigkeit des Vorstellens nicht die Rede sein, vielmehr... usw." (von der letzten Wendung des Gedankens werden wir noch im weiteren Verlauf unserer Untersuchung zu sprechen haben) [ebenda, S. 128, zweite Auflage, Verlag Voss]. Nach dem Wortlaut dieser Stelle wäre also auch Hume davon überzeugt, daß unser Denken keineswegs nur assoziativen Gesetzen gehorcht, sondern auch andere „notwendige" Denkrichtungen einschlagen muß überall dort, wo etwas „intuitiv oder demonstrativ bewiesen werden" kann. Es ist wahrscheinlich auch kein Zufall, daß Hume diese Behauptung hier, wo er über den Glauben handelt, aufstellt und nicht bei den übrigen Auseinandersetzungen über das Denken überhaupt. Daß wir auch Widersinniges denken können, ist vielleicht auch Hume nicht entgangen (?), daß wir aber Widersinniges nicht glauben können, ist die hier vertretene Meinung Humes. Dies deckt sich, soweit sich so grundverschiedene Auffassungen überhaupt decken können, mit den in unserer Terminologie so ausgedrückten Behauptungen: das Widersinnige ist wohl denkbar, aber niemals einsichtig denkbar, d. h. erkennbar. Indem der Altmeister der Assoziationspsychologie hier von einer „demonstrierbaren Wahrheit", der kein Denken widersprechen könne, nach der sich alles einsichtige Denken zu richten habe, spricht, überschreitet er prinzipiell die alleinige Wirksamkeit der Assoziationsgesetze als der einzigen unser Denken beherrschenden Prinzipien und steht in vollem Einklang zu unseren Ausführungen über die richtende Bedeutung des Erkennens, also auch des Gedachten, für den Verlauf unserer Denkvorgänge.

Eine Erörterung über die Abhängigkeit unseres Denkens vom Gedachten

Wir haben also wiederholt gesehen, daß sich das einsichtige Denken nach dem Gedachten richtet, und stehen jetzt vor der Frage, in welchem näheren Sinn wir denn dieses „Sich-Richten nach dem Gedachten" aufzufassen haben. Besteht etwa eine kausale Abhängig-

keit zwischen dem Gedachten und dem Denken, oder sind die logischen Denknormen als besondere Kräfte, ähnlich den Naturkräften, aufzufassen, welche das Denken aktiv anregen und vorwärtstreiben?

Die erste Möglichkeit haben wir schon weiter oben (S. 47 ff.) abgewiesen, als wir von der Verschiedenheit sprachen, die zwischen dem richtigen Denken und seinen Gegenständen einerseits und der Ursachen- und Wirkungskette andererseits besteht. Sofern wir den Begriff der Kausalität rein naturwissenschaftlich fassen, folgt zwar die Wirkung auf die Ursache in notwendiger zeitlicher Abhängigkeit, aber sie weiß nichts mehr von ihrer Ursache. Sie ist ein neues Sein, das das restlos vergangene Sein der Ursache ersetzt hat, und selbst wieder durch die folgenden Seinsstufen ersetzt wird. Ganz anders das einsichtige Denken, das vom Gedachten (was es auch sein mag: eigene gegenwärtige oder vergangene Erlebnisse des denkenden Individuums, logische oder mathematische Beziehungen usw.) sehr wohl weiß. Und gerade das letzte eben erwähnte Beispiel schließt die Möglichkeit einfach kausaler Beziehungen zwischen dem Denken und dem Gedachten vollends aus: denn mathematische oder logische Normen können ihrem Wesen nach offenbar nicht mit gewöhnlichen Ursachen, die konkrete Wirklichkeitsbestandteile sind, verglichen werden (s. S. 39 u. 46).

Wenn aber die „Denknormen" nicht als konkrete Einzelursachen des Denkverlaufes aufzufassen sind, so sind sie vielleicht mit allgemeinen Kräften der Physik zu vergleichen (der Gravitationskraft, der Trägheit usw.), welche als aktive Triebkräfte das gesamte Geschehen beherrschen, ohne selbst ein konkretes Einzelobjekt zu sein? Wir kennen ja im Psychischen solche letzten Kräfte; so verglich *J. St. Mill* z. B. die Assoziationskraft mit der physikalischen Gravitationskraft. Aber es ist sehr zweifelhaft, ob den Denknormen irgendwelche „Aktivität" im eigentlichen Sinne zukommt, und ob sie nicht nur denk-richtend, sondern auch denk-setzend sein können. Der Wille — ja; dessen Wesen ist analog der schaffenden aktiven Kraft. Und den Willen müssen wir stets auch beim Denken zu seiner erschöpfenden psychologischen Erfassung mitheranziehen. Denn nur weil wir *darauf ausgehen*, nicht bei der uns dargebotenen Beziehung von a und b, und b und c zu bleiben, sondern das Interesse für das Verhältnis von a und c in uns wirksam ist, tritt im allgemeinen der Schlußsatz auf. Es scheint allerdings Fälle

zu geben, in denen eine neue Einsicht wie von selbst, ohne Willensbeteiligung auftritt; aber es ist schwer zu bestimmen, ob nicht auch da ein latenter Wille, eine gewohnte und kaum noch bewußt aufrechterhaltene Willenseinstellung der treibende Faktor des Denkgeschehens ist.

Nichts destoweniger treten die logischen Normen, — oder allgemeiner: die zwischen den Denkobjekten tatsächlich bestehenden, einsichtig erfaßten Relationen, — in doppelter Weise „denkrichtend" auf. Zunächst: *als mögliche Ziele unserer Willensbestrebung.* Nur weil ich weiß, daß es so etwas überhaupt gibt wie „objektive Beziehungen zwischen Denkgegenständen", kann ich mich fragen, „gibt es so eine Beziehung auch zwischen a und c?" und: „welcher Art ist sie?". Diese allgemeine Einsicht also ist es, *aus der sich der bewußte Wille nach Erkenntnis überhaupt rekrutiert.* Ohne sie wäre er unmöglich, und, indem sie zu seinen konstituierenden Bestandteilen gehört, tritt sie selbst wieder bestimmend im Denkgeschehen auf. — Aber auch noch darüber hinaus, und dies ist das Wichtigste, spielt die objektiv-logische Beziehung eine dominierende Rolle im Denkgeschehen. Man vergleiche nur den Denkverlauf mit dem Ablauf irgendeines anderen durch den Willen gesetzten Vorganges: Ich setze mir z. B. eine Bewegung oder die Reproduktion eines entfallenen Namens zum Ziel; hier kenne ich das Ziel, der ganze weitere Verlauf steht unter der Herrschaft des durch den Willen eindeutig bestimmten Zieles. Gewiß, nicht immer dringt der Wille gegen hemmende andersartige Einflüsse durch; manchmal braucht er dagegen nur angedeutet zu sein, so eingefahren ist die Weiterentwicklung, daß sie sofort einsetzt und zum gewünschten Ziele führt. Aber so oder anders: der Weiterverlauf des psychischen Geschehens bringt nichts ganz prinzipiell Neues, wenn er dem Willensakt entsprechend sich entwickelt. — Ganz anders im logischen Denken. Da ist gesetzt nur das allgemeine Ziel, nur die Frage gestellt, die gelöst werden soll: die Lösung selbst ist aber noch gar nicht im voraus bekannt. Der Wille hat die Aufmerksamkeit entsprechend der aufgeworfenen Frage eingestellt; was nun weiter geschehen wird, untersteht nicht mehr seinem Einfluß, — *darf es nicht,* soll es Einsicht und keine bloße Glaubensüberzeugung sein (siehe oben!). Von da an ist also der Denkverlauf, als eine bestimmte Aufeinanderfolge der Bewußtseinserlebnisse, unmittelbar durch die Denkgegen-

stände bedingt. Darf man ein Beispiel aus der sonst so fremden Welt des physikalischen Geschehens nennen, so wäre der Vorgang mit einem zwangsläufigen Verlauf in einer Maschine zu vergleichen: eine Kugel ist einer Rinne eingelegt; freigelassen bewegt sie sich nun nicht mehr, wie „sie will", sondern wie es ihr die Richtung der Rinne vorschreibt. Doch der Vergleich hinkt insofern, als hier doch lauter kausale Abhängigkeitsverhältnisse vorliegen, während wir zur Erklärung des psychischen Geschehens über die Naturkausalität ins Reich der ideellen Beziehungen hinübergreifen müssen.

Was verstehen wir unter *Naturkausalität*? Es ist die eindeutige Abhängigkeit der unmittelbar folgenden Zustände von den ihnen unmittelbar vorangehenden. „Unter den Bedingungen k, l, m, n tritt die Wirkung x auf", dabei ist gemeint, daß k, und l, und m und n ebensolche raum-zeitlichen Wirklichkeiten sind wie die Wirkung x; sie existieren und wirken ebenso, wie etwa ein Willensakt existiert und wirkt. Anders im Schlußsatz „a größer als b, b größer als c, also a größer als c". Wohl existieren auch hier unsere Bewußtseinsseinsvorgänge; aber die in ihnen gedachten Größen, etwa die willkürlich angenommenen Größen a, b und c, brauchen durchaus nicht einen Teil der in uns oder um uns existierenden Naturwirklichkeit zu sein; sie können z. B. nur mögliche oder zukünftige oder überhaupt außerzeitliche Größen (z. B. Zahlen) sein. Ihre gegenseitige Beziehung, im besonderen die Beziehung zwischen a und c existiert nicht irgendwo außer uns in gleicher Weise, wie etwa ein äußerer Reiz, der unserer Empfindung vorhergeht und sie als seine Wirkung hervorruft. Nicht im entferntesten hat die Beziehung zwischen a und c in dieser Weise als Realursache in uns die Einsicht „a ist größer als c" hervorgerufen. Was in der Realität bestand, das war nur das Denken eines bestimmten Verhältnisses zwischen a und b, und b und c. Das Verhältnis zwischen a und c war aber auch noch nicht einmal gedacht (je schwieriger der Schluß oder die Schlußkette, desto einleuchtender wird die Richtigkeit dieser Behauptung), vielmehr *sollte* es erst gedacht, *erkannt* werden. Nur logisch, nicht psychologisch war durch die gesetzten Beziehungen zwischen a und b, und b und c auch das Verhältnis zwischen a und c bestimmt, und eben dies, daß es logisch bestimmt war, bestimmte mich, es so und nicht anders erkennend zu denken.

Nein, es ist offenbar, daß es sich hier nicht um kausale Abhängigkeiten, sondern um eine ganz eigenartige Beziehung zwischen dem Denkverlauf und den darin gedachten Größen handelt. Es ist dies der erste Fall, — im Laufe unserer Untersuchung werden wir noch wiederholt auf ähnliche Verhältnisse stoßen, — in dem wir den Menschen als ein in doppelter Weise abhängiges Wesen finden: *kausal* — als Bestandteil der realen, konkreten Wirklichkeit, und *ideell* — als ein Wesen, das nicht nur ist, sondern auch denkt und erkennt. — Man könnte vielleicht versucht sein, zu sagen, daß ja nicht nur der Mensch, sondern auch die physikalische Wirklichkeit nicht nur kausal von den vorangehenden Ursachen, sondern auch absolut von den letzten logisch mathematischen Beziehungen abhängig sei. Müssen doch Scheibe und Rechteck von gleicher Peripherie notwendig einen verschiedenen Flächeninhalt besitzen. Muß sich doch letzten Endes die ganze physikalische Wirklichkeit nach mathematisch abzuleitenden Gesetzen gestalten, ohne je dagegen zu verstoßen. Und was im Denken als Denkgesetz, das tritt im Sein als Seinsgesetz auf. So richtig dies auch ist, so ist die Abhängigkeit des Menschen doch noch eine weitergehende und andersartige. Auch der Mensch ist in seinem physiologischen und auch psychischen Geschehen, sofern er sich rein als Objekt fassen läßt, ebenso von den allgemeinsten Gesetzmäßigkeiten des Naturgeschehens abhängig wie die leblose Natur. Aber darüber hinaus erkennt er diese Gesetzmäßigkeiten noch; er denkt sie, und er muß sie so denken, wie sie sind, — sofern er sie wenigstens einsichtig und nicht willkürlich phantasierend denken will. Und diese Art der Abhängigkeit ist doch zweifellos eine eigenartige! Wenn auch zugegeben werden mag, daß der eben erwähnte Hinweis auf die Abhängigkeit der Naturwirklichkeit von logisch normativen Bestimmungen auch sie der Alleinherrschaft des reinen Kausalprinzipes schon entrückt hat.

Zusammenfassend können wir also sagen: Das Erkennbare, im weitesten Sinne dieses Wortes, bestimmt den Inhalt unseres Erkennens; es bestimmt auch den Ablauf unseres einsichtigen Denkens, wenigstens sofern als letzteres sich nie in Widerspruch mit dem zu Erkennenden setzen kann. Ob das zu Erkennende als solches je auch aktiv „Denken-hervorbringend" sein kann, oder ob letzten Endes sich hinter der Denktatsache immer ein Wille oder ein ähn-

lich aktives Element bergen muß, können wir unentschieden lassen; jedenfalls werden wir bei der Behandlung ethischer Erkenntnisse auf Größen stoßen, die, einmal erkannt, selbst zu den stärksten aktiven Faktoren des psychischen Geschehens werden. Aber wenn die Erkenntnisobjekte, wie z. B. die drei Denkgesetze usw., auch nicht aktiv Denken-hervorbringend wirksam sind, *so sind sie doch in einer ganz eigentümlichen Art denk-leitend.* Wir müssen als Psychologen diese Abhängigkeit des Denkgeschehens vom Denkinhalt kennen und berücksichtigen. Und sie ist es auch, die uns allgemeine Bestimmungen über das Denken machen läßt, die nicht auf induktivem Wege der Erfahrungshäufung, sondern auf dem Wege unmittelbarer Einsicht in die eigentümliche Beschaffenheit unseres Denkens gewonnen werden können.

Fassen wir nun die Aufgaben ins Auge, vor der der Psychologe steht, wenn er die ihn umgebende psychische Wirklichkeit, d. h. seine Mitmenschen verstehen will. Ist nun der menschliche Geist einmal so gebaut, daß seine Eigenart sich zu einem großen Teil im Denken und Erkennen erschließt, und kann man das Wesen des Denkens nicht anders erfassen, als indem man in den Sinn des Gedachten eindringt, so ist es klar, daß auch der Menschenkenner nur dann seiner Aufgabe gerecht werden kann, wenn er die Fähigkeit besitzt, die Gedanken derjenigen Menschen, die er verstehen will, auch einsichtig nachzudenken. So wird z. B. ein sowohl mathematisch als physikalisch ungebildeter und unbegabter Mensch sich nicht zu einem Biographen Newtons eignen, denn ein großer Teil von Newtons Erleben wird ihm fremd und unverständlich bleiben müssen. Einen Faust konnte wohl Goethe, aber nicht der Famulus Wagner erfassen; denn Faustens Gedanken sind Wagner fremd und unverständlich. Und so überall.

Nun sieht es danach fast so aus, als ob wir, um Psychologie treiben zu können, stets das Gesamtgebiet möglicher Einsichten überblicken müßten. Dem ist natürlich nicht so. Ein Geist, der sämtliche Einzelindividuen erschöpfend verstehen wollte, müßte allerdings auch in der Lage sein, deren sämtliche Gedanken nachdenken zu können. Dies wäre aber nicht mehr allgemeine, sondern die detaillierteste Individualpsychologie. Sofern wir im Gebiet der allgemeinen Psychologie bleiben wollen, können wir uns mit der Erforschung der Grundformen menschlichen Denkens begnügen, mit

anderen Worten: mit der Berücksichtigung derjenigen Beziehungen der Denkgegenstände, wie sie von jedem Menschen immer wieder einsichtig gedacht werden. Deren Klärung ist aber eine der Hauptaufgaben der *Logik*, und wir könnten demnach allen Ernstes sagen, wer nicht in der Lage sein sollte, die logischen Denkbeziehungen zu erfassen und sie auf allgemeine Formeln zu bringen, der wäre unfähig, die menschliche Psyche zu verstehen und deren Gedankenverlauf auf allgemeine Gesetzmäßigkeiten zurückzuführen. Daß wir diesen Tatbestand in der Regel nicht ausdrücklich präzisieren und nicht weiter beachten, kommt zum Teil davon her, daß diese Voraussetzung für gewöhnlich als selbstverständlich erfüllt ist und sich daher der besonderen Beachtung entzieht. Aber es gibt genug Fälle, wo ihre Erfüllung ausbleibt und daher auch das Ergebnis psychologischer Forschung notwendig mangelhaft bleiben muß. Dies sind die Fälle der höheren, schwierigeren Denkvorgänge, die vom Psychologen eine Kongenialität mit den erforschten Individuen verlangen.[1] Und häufig mehr als Kongenialität, denn ihm kommt es zu, klar auszusprechen, was seine Untersuchungsobjekte vielleicht nur unklar und halb unbewußt gedacht haben. Und insofern gewinnt die aufgestellte Forderung nicht nur für die Individual- und Gruppenpsychologie (Psychologie des Genies, des Künstlers, des Gelehrten usw.) sondern auch für die allgemeine Psychologie Bedeutung; denn, ähnlich wie der Logiker und der Dichter, muß der Psychologe nicht nur nachdenken und nachfühlen können, sondern es muß ihm auch „von Gott gegeben sein, zu sagen, was er (oder vielmehr sein Untersuchungsobjekt!) leide".

Und wie im mathematisch-logischen Denken, so steht es in allen Erkenntnisgebieten. Der psychologische Biograph eines Franziskus von Assisi braucht gewiß keine großen mathematischen Kenntnisse zu haben, um so größer muß sein Verständnis für die religiös-

[1] Als Newton seine Infinitesimalrechnung aufstellte und gestehen mußte, daß er in der gesamten Welt der zeitgenössischen Mathematiker nur zwei bis drei Gelehrte kenne, die seinen Ausführungen nachfolgen könnten, war auch die erschöpfend psychologische Erfassung seines Geistes nur wenigen, vielleicht niemandem zugänglich. Der Denker Newton ist eben vom Menschen Newton nicht schlechthin zu trennen, wenn auch (siehe unten), damit nicht gesagt ist, daß nicht andere Seiten seiner Persönlichkeit, ja deren Kern, von einem großen Psychologen, der auch kein Mathematiker wäre, nicht doch erkannt werden könnten.

ethischen Erkenntnisse sein. Der Biograph Kants muß beide Seiten aufweisen. Und so überall entsprechend den einzelnen Erkenntnisgebieten. Und auch hier gilt neben der höchsten Forderung für die Individualpsychologie eine gemildertere Forderung gleicher Art für die durchschnittlich menschliche Allgemeinpsychologie: der böse Geist, der Teufel, wird niemals eine für Menschen gültige Psychologie schaffen können, denn nicht nur Faust wird ihm entgegenhalten können: „Ward eines Menschen Geist, in seinem hohen Streben, von deinesgleichen je gefaßt?", sondern auch der Durchschnittsmensch wird in seinem Innern noch einen göttlichen Funken glimmen haben, dessen Strahlen für den absolut bösen Geist unsichtbar bleiben, und die doch das ganze Fühlen und Handeln des Menschen durchdringen und durchwärmen mögen. — Damit aber haben wir schon über das Gebiet des bloßen Denkens in das Reich des Fühlens und Wollens gegriffen, denen wir uns nun auch systematisch zuwenden wollen.

IV. Kapitel.

Zur einseitigen Psychologie des Wollens

Über den Widerspruch in Humes Ableitung des Kraftbegriffes und die einsichtige Auffassung kausaler Zusammenhänge.

Im einsichtigen Denken ist also der Mensch ebenso innig, wenn auch in anderer Weise, von seinen Denkgegenständen abhängig, wie er es im Empfinden von den äußeren Reizen ist. Und im Denken ist er es noch mehr, schon weil die Empfindungsreize zugestandenermaßen durch seine eigene Beschaffenheit gebrochen und modifiziert werden, während die echte Erkenntnis, sofern sie eine solche ist, rein objektiven Inhaltes sein muß. Gerade diese Objektivität ist es auch, die uns daran zweifeln läßt, ob wir es hier denn überhaupt noch mit Psychologie, die das *Denkgeschehen* zu untersuchen hat, oder aber schon mit Wissenschaften zu tun haben, welche die *Denkgegenstände* und deren Verhältnisse erforschen. Wir haben zwar zu zeigen gesucht, daß die Untersuchungen des einen — so eigentümlich ist der menschliche Geist gebaut — nicht ohne die des anderen vor sich gehen kann, weil die Erkenntnisakte in ihrem Wesen vom Wesen der erkannten Denkgegenstände abhängig sind; aber nichtsdestoweniger kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß wir mit der Erforschung des logisch bedingten Denkgeschehens noch nicht in die zentraleren Gebiete der Psychologie vorgestoßen sind. Wir waren von der Prüfung der in der wissenschaftlichen Psychologie herrschenden Forschungsmethode ausgegangen, die wir als in der Hauptsache der induktiv-naturwissenschaftlichen nachgebildet fanden. Die Untersuchung des logischen Denkgeschehens sollte uns zunächst nur den Beweis erbracht haben, daß neben der Induktionsmethode auch die Methode einsichtiger Erkenntnis, neben dem bloßen Registrieren der Aufeinanderfolge

seelischer Prozesse auch ein Eindringen in ihren sinngemäßen Zusammenhang, ein Verstehen der psychischen Abfolgen möglich ist. Wäre nun das Denken der einzige Punkt, in dem die verstehende Methode anwendbar ist, so bliebe doch weitaus das größte und wichtigste Gebiet des Psychischen für die verstehende Auffassung unzugänglich; bei der Aufeinanderfolge anderer als der logischen Denkakte bliebe uns nichts anderes übrig als stets nur zu sagen: es ist nun einmal so, daß das Geschehen b auf a folgt. Und in der Tat wissen wir, daß nicht nur in der Empfindungswelt, wo die Aufeinanderfolge durch äußere Reize bedingt wird, sondern auch dort, wo die Empfindungen sich in Abhängigkeit von unserem eigenen Organismus folgen, wir deren Reihenfolge nicht vorhersagen können, weil die eine Folge vor uns ebensogut besteht wie die andere, alle sinnlos, alle gleicherweise nur als Tatsachen zu nehmen, mit denen man als Nur-Tatsachen sich abfinden muß. So ist der Sukressiv-Kontrast, so sind die Nachbilder: wir sehen nicht ein, warum es überhaupt Nachbilder geben soll, und warum sie, wenn sie auftreten, gerade so beschaffen sind; zwischen Bild und Nachbild sehen wir gar keine Brücke, keinen psychisch zu erfassenden inneren Zusammenhang außer dem tatsächlichen Zusammenhang ihrer Aufeinanderfolge. Und wir wiesen schon weiter oben daraufhin, daß auch zwischen Empfindung und Gefühl in vielen Fällen der gleiche unverständliche Zusammenhang herrscht.

Ob er nun auch *immer* unverständlich ist?

Hume sagt, die Tatsache der zeitlichen Aufeinanderfolge ist das Einzige, was wir beobachten können. Nichts im vorangehenden Zustand a deutet daraufhin, welcher Zustand b ihm folgen wird. Selbst die Idee der kausalen Abhängigkeit, irgendeines inneren Zusammenhanges zwischen a und b, wonach b im a irgendwie präformiert wäre, aus a herauswüchse, ist nur durch den assoziativen Zwang bedingt, der uns veranlaßt, von a auf b überzugehen. Was aber ist dieser Zwang? Was ist der Glaube an kausale Abhängigkeit?

Rufen wir uns nochmals die Hume'sche Bestimmung des Glaubens in Erinnerung: „Das Fürwahrhalten oder Glauben kann also völlig zutreffend bestimmt werden als *eine lebhafte Vorstellung, die mit einem unmittelbar gegenwärtigen Eindruck in Beziehung steht oder assoziiert ist*" (Traktat über die menschliche Natur, herausg. v. Th. Lipps, zweite Auflage, I. Teil, S. 129). Der unmittel-

bare Eindruck gibt von seiner Lebhaftigkeit der mit ihm assoziierten Vorstellung etwas ab, energisiert sie, steigert ihre Eindringlichkeit. An eine solche lebhafte Vorstellung müssen wir nun glauben, vielmehr der Glaube selbst ist nichts anderes als die Tatsache dieser Lebhaftigkeit: an die Wahrheit einer Vorstellung glauben und sie in gesteigerter Intensität erleben, ist ein und dasselbe. Wir glauben an die Wirkung, wenn wir die Ursache sehen, an die Ursache, wenn wir die Wirkung sehen, — das heißt nichts anderes, als daß uns in dem ersten Fall die Ursache, im zweiten die Wirkung mit großer Lebhaftigkeit aufgedrängt wird und sie daher Wirklichkeitswert für uns gewinnt. „Ursache ist ein Gegenstand, der einem anderen voraufgeht, ihm räumlich benachbart, und zugleich mit ihm so verbunden ist, daß die Vorstellung des einen Gegenstandes den Geist nötigt, die Vorstellung des anderen zu vollziehen, und der Eindruck des einen ihn nötigt, eine lebhafte Vorstellung des anderen zu vollziehen" (S. 230). Indem Hume so die zwischen den Vorgängen der Außenwelt für gewöhnlich angenommene Kausalität auf innere Vorgänge unserer Vorstellungswelt zurückführt, spricht er immer wieder von einer „Nötigung, Geneigtheit, Tendenz", von der einen Vorstellung zur anderen überzugehen: „Ich finde, daß nach häufiger Wiederholung der Geist beim Auftreten eines der Gegenstände durch die Gewohnheit *genötigt* wird, den Gegenstand sich zu vergegenwärtigen, der ihn gewöhnlich begleitete, und zwar so, daß er vermöge dieser Beziehung zu jenem ersteren Gegenstand in helleres Licht gesetzt erscheint. Dieser Eindruck oder diese *Nötigung* nun ist dasjenige, was mir die Vorstellung der Notwendigkeit (gemeint: der Notwendigkeit kausaler Verbindung) verschafft." (S. 211.) „Also ist die Notwendigkeit die Wirkung dieser Beobachtung; diese Wirkung ist ein innerer Eindruck des Geistes; derselbe besteht in der Nötigung, unsere Gedanken von einem Gegenstand auf einen anderen übergehen zu lassen." „Jene notwendige Verknüpfung und diese Übergangstendenz sind also eines und dasselbe." „Es gibt also keinen anderen inneren Eindruck, der irgendeine Beziehung zu dem hier in Rede stehenden Phänomen hätte, als jene durch die Gewohnheit hervorgerufene Geneigtheit, von einem Gegenstand auf die Vorstellung desjenigen Gegenstandes überzugehen, der ihn gewöhnlich begleitete. In ihr besteht das Wesen der Notwendigkeit. Allgemein gesagt ist die Notwendigkeit

etwas, das im Geist besteht, nicht in den Gegenständen; wir vermögen uns niemals eine, sei es auch noch so annäherungsweise Vorstellung von ihr zu machen, solange wir sie als eine Bestimmung der Körper betrachten. Entweder also, wir haben überhaupt keine Vorstellung der Notwendigkeit, oder die Notwendigkeit ist nichts weiter als jene Nötigung des Vorstellens von den Ursachen zu den Wirkungen oder von den Wirkungen zu den Ursachen, entsprechend der von uns beobachteten Verbindung derselben, überzugehen." (S. 224 f.) „Wie oft wird man sich, um sich mit dieser Lehre auszusöhnen, wiederholen müssen, daß uns die einfache Betrachtung zweier beliebiger Gegenstände oder Vorgänge, in welcher Beziehung sie auch stehen mögen, niemals die Vorstellung einer Kraft oder einer zwischen ihnen bestehenden Verknüpfung geben kann; daß diese Vorstellung aus einer Wiederholung ihrer Verbindung entsteht; daß solche Wiederholung an den Objekten nichts Neues weder uns erkennen läßt noch ins Dasein ruft, daß sie vielmehr nur vermöge jenes gewohnheitsmäßigen Überganges, den sie bewirkt, einen Einfluß auf den *Geist* ausübt: daß deshalb dieser gewohnheitsmäßige Übergang mit der Kraft und der Notwendigkeit eines und dasselbe ist; daß folglich Kraft und Notwendigkeit Attribute sind der Art, wie wir Objekte vorstellen, nicht Attribute der vorgestellten Gegenstände selbst, etwas innerlich vom Geist Gefühltes, nicht etwas äußerlich an den Körpern Vorgefundenes" (S. 225 f.)

Aus den verschiedenen Formulierungen Humes läßt sich's nicht leicht feststellen, ob der Glaube an die Kausalität letzten Endes, wie die Grunddefinition besagt, gleichzusetzen ist der Tatsache einer sich einstellenden sehr lebhaften Vorstellung, oder aber in dem unmittelbaren Erfassen der Übergangs*tendenz* zu suchen ist. Und wieder: ob nach ihm die starke assoziative Verknüpfung sich nur in der Tatsache äußert, daß sich auf ein a ein lebhaftes b einstellt, oder aber daß wir diese Verknüpfung zwischen a und b auch in einer ganz besonderen Art und Weise erleben, erfassen, sobald sie wirksam wird und die Vorstellung b *die Tendenz erhält,* auf a zu folgen: *erleben wir nur die Aufeinanderfolge oder auch diese Tendenz?* Hume selbst klärt die Frage nicht weiter auf; manche der gebrachten Bestimmungen scheinen deutlich im letzteren Sinn zu sprechen. Diese Deutung der Humeschen Auffassung widerspricht

aber wiederum seiner allgemeinen Stellungnahme der Kausalität gegenüber und der Möglichkeit irgendwo unmittelbar Kräfte aufzufassen: wäre doch das unmittelbare Erleben einer Tendenz viel mehr als das bloße Erleben der sich ablösenden Vorstellungen! — auch in den sich ablösenden Empfindungen stehen wir vor der Tatsache einer Aufeinanderfolge von Erlebnissen der lebhaftesten Art, das Erleben der Tendenz aber bringt einen offenbar doch ganz neuen Faktor hinein, der, wie wir noch sehen werden, seinem Wesen nach der Kraft auf das Nächste verwandt ist, ja das Erleben einer Kraft selbst ist!

Über die Frage, ob wir imstande sind, irgendwo den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung, also die sie verbindende und zusammenhaltende Kraft, unmittelbar aufzufassen, verbreitet sich Hume sehr ausfürlich und kommt zum Schluß: „... daß es unmöglich ist, an irgendeinem Beispiel einer Ursache den Faktor aufzuzeigen, in dem die Kraft und Wirkungsfähigkeit dieser Ursache ihren Sitz hätte; daß der ausgebildetste und der ungebildetste Verstand sich in dieser Hinsicht in gleicher Verlegenheit befinden. Oder sollte jemand meinen, diese Behauptung zurückweisen zu müssen? Dann braucht er sich nicht die Mühe zu geben, lange Überlegungen auszuspinnen, er zeige uns nur einfach ein Beispiel einer Ursache, an dem wir die Kraft oder das wirkende Prinzip entdecken können. Zu einer solchen Herausforderung sind wir (in dieser Abhandlung) öfter genötigt gewesen" (S. 215). Dies gilt zunächst allerdings nur für die äußere Welt, sofort geht Hume aber auch auf die Erfassung der Kraft in unserem Inneren über: „Einige haben (nun freilich) behauptet, wir fühlten eine Energie oder Kraft in unserem eigenen Geiste, und nachdem wir auf diesem Wege eine Vorstellung der Kraft gewonnen hätten, übertrügen wir den Inhalt derselben auf die Materie, in der wir sie unmittelbar zu entdecken nicht imstande seien. Die Bewegungen unseres Körpers und die Gedanken und Gefühle in unserem Geiste, sagen sie, gehorchen dem Willen; nun, damit ist alles gegeben, was wir brauchen, um eine allen Anforderungen entsprechende Vorstellung der Kraft oder des Wirkens zu gewinnen. — Um uns indessen zu überzeugen, wie trügerisch diese Meinung ist, brauchen wir nur zu erwägen, daß der Wille, der hier als Ursache bezeichnet wird, ebensowenig in einer auffindbaren Verknüpfung mit seinen Wirkungen steht, wie eine beliebige

materielle Ursache mit ihrer Wirkung. Weit entfernt, daß wir die Verknüpfung zwischen einem Willensakt und der Bewegung des Körpers (unmittelbar) wahrnähmen, ist vielmehr, wie man zugibt, jeder Versuch, die Wirkung des Willens auf den Körper aus den Kräften und dem Wesen des Denkens und der Materie zu begreifen, aussichtsloser, als der Versuch, irgendeine sonstige Wirkung sich unmitttelbar verständlich zu machen; und die Herrschaft des Willens über unseren Geist ist um nichts begreiflicher. Die Wirkung ist hier von der Ursache durchaus unterscheidbar und trennbar und könnte, wenn uns nicht die Erfahrung von ihrer beständigen Verbindung Kunde gäbe, nicht vorausgesehen werden. Wir haben (ja auch nur) bis zu einem gewissen Grade den Geist in unserer Gewalt; darüber hinaus verlieren wir jede Herrschaft über ihn; und wir sind offenbar nicht in der Lage, die Grenzen dieser Macht zu bestimmen, es sei denn, daß wir die Erfahrung zu Rate ziehen. Kurz, die Vorgänge im Geiste sind in dieser Hinsicht gleichartig mit denen in der Materie. Wir nehmen nur ihre beständige Verbindung wahr und können durch keine Überlegung darüber hinauskommen. Ein innerer Eindruck besitzt ebensowenig eine wahrnehmbar zutage tretende Kraft, wie äußere Gegenstände eine solche besitzen. Die Philosophen geben zu, daß die Materie vermöge einer *unbekannten* Kraft wirkt. Nun, nach dem Gesagten würden wir vergeblich hoffen, dadurch eine Vorstellung der Kraft zu erhalten, daß wir unseren *eigenen Geist* befragen" (S. 219). Schließlich findet aber Hume doch, im Gegensatz zu der gegebenen Behaupdung, das Urbild der Kraft im Geist: „... so ruft doch die Beobachtung dieser Ähnlichkeit (gemeint ist die Ähnlichkeit der immer wiederkehrenden Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung; Hume spricht nicht von „Gleichheit", weil ja unsere Wahrnehmungen nie absolut gleich sind) einen neuen Eindruck im *Geist* hervor. Dieser ist nun das *wirkliche* Urbild für die Vorstellung der Kraft. Nachdem wir die Ähnlichkeit in einer genügenden Anzahl von Fällen beobachtet haben, fühlen wir im Geist eine Nötigung, von dem einen Gegenstand auf seinen gewöhnlichen Begleiter überzugehen und diesen wegen jener Ähnlichkeit in hellerer Beleuchtung vorzustellen. Diese Nötigung ist die einzige Wirkung der Ähnlichkeit (gemeint: der Ähnlichkeit verschiedener früher von uns beobachteten Aufeinanderfolgen von Gegenständen); sie

muß deshalb mit der Kraft oder Wirksamkeit, deren Vorstellung ihren Ursprung in jener Ähnlichkeit hat, eines und dasselbe sein" (S. 233.).

Wir haben also hier nach Hume die Urvorstellung für den Begriff der Kraft gefunden. Hume ist nun so sehr bemüht, die Auffassung der äußeren Kausalität auf diese Wurzel zurückzuführen, daß er es garnicht weiter beachtet, daß durch die Einführung dieser „inneren Tendenz", „der Nötigung" wenigstens für das geistige Geschehen nicht nur ein Urbild der Kraft (geben wir Hume für den Augenblick zu, daß dies unsere einzige Quelle der Kraftauffassung ist), sondern in der Tat auch die Möglichkeit einer unmittelbaren Auffassung einer, wenigstens dieser einen, psychischen Kraft nachgewiesen ist. Was Hume für die Wirksamkeit des Willens in Abrede stellte, das deutet sich hier doch als im geistigen Geschehen unmittelbar erlebbar an, und je genauer man den Begriff „Tendenz, Nötigung usw." erfaßt, desto mehr erweist sich seine Sinngleichheit mit den auf Seite 212 von Hume schon identifizierten Begriffen: „Ich beginne mit der Bemerkung, — sagt er dort, — daß die Ausdrücke Wirksamkeit, Agens, treibende Macht, Kraft, Energie, Notwendigkeit, Verknüpfung und hervorbringender Faktor alle ungefähr synonym sind und daß es deshalb eine Ungereimtheit ist, irgendwelche dieser Ausdrücke anzuwenden, um den Sinn der übrigen zu definieren".

In der Tat: es ist ein prinzipieller Unterschied, ob man, wie es zunächst nach der Glaubensdefinition von Hume erscheint, nur die Tatsache der Lebhaftigkeit der auf einen Eindruck folgenden, ihm eng assoziierten Vorstellung als die eigentliche Grundlage des Glaubens ansieht, oder ob man, wie die angeführten Stellen doch deutlich zeigen, auch ein besonderes dynamisches Erlebnis als unmittelbar nachweisbar behauptet. Vorstellungen könnten sich doch in immer gleichartiger Regelmäßigkeit folgen, aber auch immer so, daß für unsere Auffassung jede einzelne Vorstellung durchaus ein Erlebnis für sich wäre, an dem weder die Vergangenheit unmittelbar erkennbar, noch die Zukunft in irgendeiner Weise vorgebildet wäre. Die Erlebnisfolge wäre dann tatsächlich eine zeitliche Aufeinanderfolge und nichts mehr. Die sich folgenden Bilder eines Kaleidoskopes, die Eindrücke einer am Eisenbahnfenster vorbeihuschenden Landschaft weisen solch reinen Charakter der Auf-

einanderfolge auf. Nun aber gesellt sich, bedingt durch die wiederholte Gleichartigkeit des Geschehens, zu der Tatsache der Aufeinanderfolge die *Tendenz* zum Übergang von einem Erlebnis zu einem bestimmten anderen! Ihr Wesen besteht darin, daß der eine Zustand nicht einfach in einen anderen übergeht, sondern daß er sich in einen folgenden zu verwandeln *strebt*, und daß wir uns dieses Strebens bewußt werden. Den Zustand einer Tendenz können wir, um eine Analogie aus der Geometrie zu bringen, mit der Berührung zwischen einem Kreis und seiner Tangente, nicht aber mit dem Schnittpunkt zweier Geraden vergleichen, denn er hat wie die Tangente, eine bestimmte Richtung: eine Tendenz ist immer eine Tendenz zu irgend Etwas (wenn es — als äußerster Fall — auch nur die Aufhebung des gegenwärtigen Zustandes sein sollte). Mit anderen Worten, man kann nur dort von einer Tendenz sprechen, wo die Zustände sich nicht nur in der Weise folgen, daß sich die Richtung der Veränderung erst aus zwei und mehreren aufeinanderfolgenden Zuständen ergibt, sondern nur dort, *wo das Anstreben eines folgenden Zustandes schon im vorangehenden bewußt vorhanden ist. D. h. wo schon jeder einzelne Zustand in sich eine Richtung andeutet auf den ihm nächstfolgenden.* — Diese beiden Bedeutungen kann nämlich das Wort Tendenz haben: entweder sprechen wir von der Tendenz nur im Sinne einer bestimmten Richtung der tatsächlichen Aufeinanderfolge: „das Thermometer hat die Tendenz zu steigen" u. dgl. m.; diesen Sinn müssen wir in den Ausführungen Humes vermissen, spricht er doch von mehr als der Tatsache einer bestimmt gerichteten Aufeinanderfolge (die übrigens ja auch schon bei der *einmaligen* Aufeinanderfolge von Erlebnissen besteht!). Oder aber bedeutet Tendenz das *Bestreben* eines Zustandes zu verschwinden, des anderen sich aufzudrängen, also ein gerichtetes Geschehen, in dem jeder Zustand nicht nur ist (nach ihm der folgende usw.), sondern auch eine Richtung in sich trägt auf einen bestimmten anderen Zustand, den er „intendiert". Hier aber treffen wir auf nichts anderes als jenes Urphänomen des Willens, *den Trieb*, das ihn, als eine wirkende Kraft, grundsätzlich von den statischen Zuständen der Empfindung unterscheidet. Wie so etwas wie der Trieb („innere Nötigung", „Zwang' usw. nennt ihn Hume) möglich ist, darüber werden wir uns noch zu unterhalten haben; *daß* er aber möglich ist, unter-

streicht der Bekämpfer des Kraftbegriffes, Hume, selbst, ohne seine Verwandtschaft mit der Kraft zu erkennen. Hume bestreitet die Beobachbarkeit der Kraftwirkung beim Willen und führt sie unvermerkt an einen anderen Punkt wieder ein, um die Entstehung unserer Idee der Kraft verständlich zu machen. Seine schon zitierten Worte: „Ich beginne mit der Bemerkung, daß die Ausdrücke, Wirksamkeit, Agens, treibende Macht, Kraft, Energie, Notwendigkeit, Verknüpfung und hervorbringender Faktor' alle ungefähr synonym sind, und daß es deshalb eine Ungereimtheit ist, irgendwelche dieser Ausdrücke anzuwenden, um den Sinn der übrigen zu definieren. Mit dieser Bemerkung weisen wir mit einem Schlage alle die landläufigen Definitionen zurück, welche die Philosophen für den Begriff der Kraft oder der Wirksamkeit aufgestellt haben", — diese Worte Humes sind also dahin zu ergänzen, daß auch der Begriff der „inneren Geneigtheit, des Zwanges oder der Nötigung" ebenso nahezu synonym ist mit den von Hume genannten Begriffen, und folglich auch deren Zurückführung auf die „innere Nötigung" (die Hume ja vornimmt, indem er den Kraftbegriff auf den Begriff des assoziativen Zwanges „zurückführt") eine nicht geringere Ungereimtheit ist als die von Hume den anderen Philosophen vorgeworfene.

Es steht also in Wirklichkeit so, daß Hume hier auf einen Tatbestand selbst hingewiesen hat, dessen Aufdeckung er als den einzig möglichen Einwand gegen seine Ausführungen betrachtet und zu dessen Auffindung er seine Gegner, im Bewußtsein ihnen eine unlösbare Aufgabe zu stellen, immer wieder aufruft.

Im Erleben des assoziativen Zwanges haben wir somit einen Fall kennen gelernt, wo wir nicht bloß von außen die Aufeinanderfolge der Geschehnisse beobachten, sondern sie auch von innen in ihrem inneren gegenseitigen Zusammenhang erfassen können. Fiele dieser Zwang, diese Nötigung hinweg, so würden sich offenbar auch unsere psychischen Prozesse ganz anders abwickeln und aufeinander folgen. Wir halten hier also eine Kraft in der Hand, die wir nicht leichthin übersehen dürfen, liefert uns ihre Erkenntnis doch etwas ganz Neues, mit der nur die zeitliche Aufeinanderfolge registrierenden Methode nie Erreichbares: *das Schauen der Verbindung zwischen Ursache und Wirkung von innen.* Freilich, durch die Tatsache dieser Nötigung ist die Realisierung des in ihr vorgegriffenen und

angestrebten Folgezustandes noch keineswegs garantiert; sie ist eine der Ursachen, welche die Zukunft bestimmen, nicht ihre alleinige Ursache. Eine plötzliche Aufmerksamkeitsänderung, ein Schreck, schließlich der plötzliche Tod, können den intendierten Ablauf des Geschehens unterbrechen und modifizieren. Aber wenn wir auch nicht sämtliche Mitursachen unmittelbar zu erfassen imstande wären, — sollten wir da diejenigen, die uns zugänglich sind, deswegen übersehen und mißachten dürfen?

Ist die assoziative Bindung eine letzte Tatsache?

Nur um wieder von Hume, einem der Begründer der Assoziationspsychologie, auszugehen, haben wir hier beim Übergang zur Betrachtung des Willens den assoziativen Zwang in erster Linie besprochen. Er ist nicht der einfachste und reinste Fall des Trieberlebnisses und bedürfte zu einer eingehenden Klärung seines Wesens noch einer eingehenden Prüfung seiner Beziehung zu den primären Trieben des lebendigen Organismus. Hume drückt sich über die Tatsache der Bildung assoziativer Bindungen bei Wiederholung gleicher Abfolgen folgendermaßen aus: „Eine solche Wirkung auf den Geist ist in sich etwas vollkommen Eigenartiges und Unbegreifliches; wir können unmöglich ihrer Wirklichkeit gewiß sein, außer auf Grund der Erfahrung und Beobachtung" (S. 232). Dies ist eben die Frage, ob die Bildung assoziativer Bindung wirklich etwas so Primäres und Eigenartiges ist, oder ob sie nur ein Spezialfall des Triebgeschehens überhaupt ist und hinter der Bildung assioziativer Beziehungen — unser Wille steckt. Es ist ja auffallend, wie die Tatsache der Gleichzeitigkeit oder Aufeinanderfolge psychischer Prozesse allein noch keineswegs für das Zustandekommen assoziativer Bindung genügt: die bekannten Fragen nach dem Aussehen des Zifferblattes unserer Uhr (der Ziffer vier und sechs, der römischen oder arabischen Schreibweise, der aufrechten oder radiären Anordnung der Zahlen), die in einer ganz überraschend großen Zahl von Fällen falsche Antworten erhalten (nach meiner Sammlung 61% falsch für die erste, 50% für die zweite, 8% für die dritte und 22% für die vierte Frage), müssen uns über die Wirksamkeit der Wiederholung von Ein-

drücken als solcher nachdenklich machen: liegt doch hier ein Fall vor, wo die mehrfache tägliche Wiederholung von Eindrücken nicht einmal ein deutliches Erinnerungsbild des Gesehenen zurückläßt! Ähnliche Ergebnisse erhält man auch bei Umfragen nach anderen gewohntesten Eindrücken aus unserer Umgebung. Die Erklärung des Tatbestandes erscheint zunächst einfach: unsere Aufmerksamkeit war eben nicht auf die Ziffern des Zifferblattes, sondern auf die Zeigerstellung gerichtet; und entsprechendes gilt für alle übrigen Fälle. Die Aufmerksamkeit selbst aber ist von der Willens- und Interessenrichtung abhängig, die uns eigentümlich ist: sie hebt nur das hervor, was uns nicht gleichgültig ist. Selbst die unwillkürliche Aufmerksamkeit mit ihrer plötzlichen Zuwendung zu intensiven, schreckerregenden Reizen usw. ist abhängig von der biologischen Wichtigkeit der Reize. Die Aufmerksamkeit „schließt nun aber die beachteten Inhalte zu engeren Bewußtseinskomplexen zusammen", die schon im Erleben anders zusammenhalten als die außerhalb stehenden. Und wir wissen, daß die assoziative Bindung gerade zwischen diesen engzusammengeschlossenen, „durch die Aufmerksamkeit zusammengehaltenen" Inhalten in besonderer Stärke auftritt. Ist demnach der assoziative Zusammenschluß nicht vielleicht selbst nur ein Zusammenhalten derjenigen Inhalte, die durch unseren Willen zusammengeschlossen worden sind? Gewiß nicht immer durch einen einzelnen, bewußt gesetzten Willensakt, — obwohl auch dies häufig genug der Fall ist, — sondern durch die allgemeine Willensrichtung (die unser Wesen durchdringt, ohne jeden Augenblick klar zum Bewußtsein zu kommen): die auf uns einwirkenden Eindrücke zu Gesamttatbeständen zusammenzuschließen und im Gedächtnis aufzubewahren. Wir wissen, daß sobald dieser Wille nachläßt, auch die Stärke der assoziativen Bindung sich auffallend (siehe oberes Beispiel) reduziert, — *würde sie nicht gleich Null werden, wenn jene ganz verschwände?* Aber wir können sie nicht willkürlich ganz auslöschen, sowenig wie wir unseren allgemeinen Lebenswillen absichtlich vernichten können; nur die extremen Fälle bestätigen uns die unmittelbare Selbstbeobachtung, daß hinter unserem Wahrnehmen und Erinnern mehr Wille steckt, als der oberflächliche Blick es vermuten ließe. Sollte sich die ausgesprochene Vermutung bestätigen, so würden also hinter dem Phänomen der assoziativen

Bindung zwei grundlegende psychische Tatsachen als dessen eigentliche Träger auftauchen: der Wille und die Einheitlichkeit des Bewußtseins. Den letzten berührten wir schon bei der Behandlung des Denkens, den ersten haben wir noch eingehender zu besprechen.

Der Trieb als erlebte Kraft

Zwischen dem vollendeten Willensakt und dem Trieb besteht ein doppelter Unterschied. Im ersteren äußert sich die Persönlichkeit: „Ich will". Dagegen: „Ich werde getrieben". Beides kann zusammenfallen, ich kann das wollen, wozu ich getrieben werde; es kann auch auseinanderfallen: das Ich kann seine Sanktion dem versagen, wozu der Trieb mich antreibt. Hier treffen wir zum erstenmal auf die Persönlichkeit als eine *wirkende* Einheit. — Zweitens steckt sich der Wille sein Ziel unabhängig von Zeitverhältnissen: sein Ziel kann im Heute, im Morgen, im nächsten Jahr oder Jahrhundert liegen. Nicht so der Trieb. Er arbeitet von Augenblick zu Augenblick, verneint nur die Gegenwart, strebt nur die nächste Zukunft an, — wenigstens „bewußt an". Denn seine fernsten, seinem Träger, dem Menschen oder einem anderen lebendigen Wesen, verborgenen Ziele können (beim Instinkttrieb) ebenfalls in weite Zukunft reichen, — selbst über das Eigenleben des Individuums hinaus.

Der oben besprochene assoziative Zwang sollte uns nur als Beispiel eines Triebes dienen, eines vielleicht sekundären, durch frühere Erlebnisse und Willensakte erworbenen, im Wesen aber vom primären Trieb nicht prinzipiell verschiedenen Vorganges. Was wir also für den Assoziationsvorgang ausgeführt haben, tritt in noch ausgesprochenerem Maße im primären Trieberlebnis zutage. Der gesunde jugendliche Organismus verspürt nach einer ruhig verbrachten Nacht den Trieb zur Bewegung, zur Aktivität, es „treibt ihn" aufzuspringen, die erzwungene Passivität verbindet sich sofort mit Unlust. Nach langem Sitzen in einer und derselben Stellung stellt sich der Trieb zur Lageveränderung ein, zum Gähnen, Sichausstrecken. Die Müdigkeit läßt den Trieb aufkommen, sich hinzuwerfen, die Augen zu schließen, zu schlafen. Mangel an Nahrungsaufnahme erzeugt den Trieb zum Essen, Trinken. Im jungen

Organismus beiderlei Geschlechts herrscht der Trieb zur gegenseitigen Annäherung. All diese Beispiele könnten unter Umständen auch schon in den Bereich des Willens hineinfallen, denn vom Trieb wollen wir nur so lange sprechen, als nicht entfernte Ziele gesteckt werden, sondern ganz unmittelbar der Übergang aus dem einen Zustand in den unmittelbar folgenden erlebt wird, — nein, nicht bloß der Übergang erlebt wird, sondern auch schon die *Tendenz* dazu. Wo jeder Zustand den anderen im voraus ergreift und eine Richtung, — die Richtung, in der die Veränderung vor sich geht, — zu finden ist; aber nicht nur zwischen zwei aufeinanderfolgenden Zuständen, dies ist bei jeder Veränderung der Fall, sondern wo *jeder einzelne Zustand schon gerichtet ist*, — da sprechen wir vom Trieb.

Das aus dem späten Altertum auf uns gekommene, *Longus* zugeschriebene und von Goethe so hoch geschätzte Pastoralpoem „Daphnis und Chloe" schildert dieses Suchen des noch blinden Geschlechtstriebes. Der Trieb weiß noch selbst nicht recht, was er will; wohl findet er unmittelbar den nächstfolgenden Zustand der gegenseitigen Annäherung, es „zieht" die beiden Liebenden aneinander. Auch das Küssen und Herzen brauchen sie nicht durch Unterweisung zu lernen; hier findet der Trieb noch selbst seine Wege, weil in jedem vorangehenden Zustand schon eine Richtung und eine Andeutung auf den folgenden liegt. Aber, wie in Goethes Faust, wiederholt sich auch hier wieder das ewige Schicksal des Triebes: auf weite Strecken hinaus, nach fernen und neuartigen Zuständen kann er nicht greifen. Er weiß und erfaßt nur das Allernächste, das Nahgelegene; und doch schlummert in ihm auch schon das fernere Ziel, das er anstrebt. So ist das gesamte organische Sein, der Mensch und alle Kreatur, im dunklen Drange befangen, den Weg suchend nach unbekanntem Ziel. Das tiefere Rätsel des Menschen lösen, heißt zugleich seine tieferen Triebe auffinden. Die Erlösung des Menschen ist die Bewußtwerdung dieser Triebe, *Umwandlung in klarstrebenden, einheitlichen Willen.* Und beides sind nicht nur psychologische Probleme, denn dieser letzte Trieb hat auch ethischen Gehalt: „Der *gute* Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewußt". — *Spitteler* läßt den Apollo in „Olympischer Frühling" seinen entscheidenden Pfeilschuß mitten in eine dunkle Wolke tun, nach einem Ziel, das er ahnt, nicht kennt.

So ist stets das Wesen des Genialen: Neues, Ungesehenes zu treffen, geleitet durch noch zielloses Streben. Im Theoretischen wie im Praktischen: zu wandeln dunklen Trieb in lichtvolles Wollen. Und im Grunde kommt im Genialen nur potenziert zum Ausdruck, was das Wesen des Lebens, jedes, auch des gewöhnlichsten Lebewesens ist.

Aber schon haben wir zu weit vorgegriffen und konnten uns nicht enthalten, auch des Willens in seiner Beziehung zum Trieb zu erwähnen. Bleiben wir zunächst noch bei reinen, einfachen Trieben stehen, wie wir ihrer so viele kennen, wie sie unser ganzes Sein, es richtend, durchziehen. Es wird allgemein zugegeben, daß wir die Erlebnisse anderer Menschen, z. B. die Daten der Sinnesempfindungen, besser verstehen können, als die Vorgänge der leblosen Natur; letztere können wir nur beobachten, diese können wir nachleben, vorausgesetzt, daß uns jenes Sinnesgebiet zugänglich ist, dem sie entstammen. Ich weiß ganz anders, was eine Rotempfindung, als was der elektrische Strom ist usw. Aber nicht nur was eine Empfindung ist, weiß ich anders, von innen, sondern auch was der Trieb ist. Auch ihn erfasse ich von innen im unmittelbaren Erlebnis, und weil ich sein Wesen kenne, verstehe ich auch ganz anders die Triebe meiner Mitmenschen als etwa die Kräfte der Natur. Ja, ich bilde mir den Begriff dieser nach jenen. Denn Trieb, sahen wir, ist mehr als bloßer Vorgang, er ist auch eine Kraft oder doch „ein Teil von jener Kraft", die wir im weiteren noch näher kennen lernen müssen, wenn wir den wichtigen Unterschied zwischen dem Einzelgeschehen und den ihm zugrunde liegenden eigentlichen Kräften einführen werden. Hier wollen wir unter Trieb zunächst nur den Einzeltrieb verstehen, wie er im Einzelgeschehen auftritt. Auch so gibt er uns schon die Möglichkeit, *verstehend in das psychische Geschehen einzudringen, über die einzelnen Erlebnisse hinaus, in ihren Zusammenhang.* Also stehen die einzelnen Trieberlebnisse für uns nicht mehr einfach zeitlich aneinander gereiht da, sinnlos, ohne daß uns die eine Aufeinanderfolge auch nur um eine Idee verständlicher erschiene als die andere, sondern sie weisen schon Sinnzusammenhänge auf, zwar noch in embryonaler Form, nur immer in den nächsten zeitlichen Beziehungen, wo der eine Zustand sich in den anderen zu wandeln strebt. Aber es ist doch eine prinzipiell andere Einsicht, als sie

uns in den Naturwissenschaften unmittelbar möglich ist. *Sie eröffnet uns eine neue einsichtige Betrachtungsweise,* — ohne sie noch zu vollenden, denn erst das Verständnis für Wille, Gefühl und Vernunft, in ihrer gegenseitigen Durchdringung, wie sie im ethischen, ästhetischen, philosophischen Erleben auftritt, gibt uns den Schlüssel zur Erschließung der menschlichen Natur und zur aufbauenden, intuitiven Menschenforschung des Dichters.

In der Hauptsache tritt das Trieberlebnis auf der Grundlage des Gefühlserlebnisses auf; anders gesagt: der Gefühlsablauf zeigt häufig diesen triebartigen Charakter. Aber auch außerhalb des Gefühlslebens treffen wir Triebe an, wie uns schon die Besprechung des assoziativen Zwanges gezeigt hatte. Man vergegenwärtige sich nur den psychischen Zustand des Betätigungsdranges, der inneren Unruhe, wie sie uns manchmal befällt, und ähnliche Zustände mehr, um sich darüber vollkommen klar zu werden, daß die Worte „Trieb", „Drang", „Streben" nicht inhaltsleer sind und daß ihr Sinn durch andere Ausdrücke wie etwa „Aufeinanderfolge der Vorgänge", „rascher Inhaltswechsel" usw. nicht im mindesten erschöpft wird. Wie häufig erleben wir bloße Aufeinanderfolge, die wir nur als solche erfassen (Abfolge von akustischen, visuellen Empfindungen usw.) und die sich vom Erleben des inneren Triebes grundsätzlich unterscheidet. Wenn dies aber allgemein für Triebe zugegeben wurde, dann läßt sich auch die oben aufgestellte Behauptung vertreten, daß wir im Erleben der Triebe mehr als die einzelnen psychischen Vorgänge, jeden für sich, erfassen und es uns hier gegeben ist, auch in den kausalen Mechanismus psychischen oder psychophysichen Geschehens einen *einsichtigen* Einblick zu gewinnen: die Kausalität nicht von außen, als Aufeinanderfolge, sondern von innen, als inneren Zusammenhang des Ursachenkomplexes und seiner Wirkung zu erkennen.

Der nächstliegende Einwand, der sich hier einstellt, lautet natürlich: und doch gibt es Triebe, die zu keiner Erfüllung führen, also kann gar keine Rede davon sein, daß sich aus dem Trieberlebnis als Ursache seine Erfüllung als Wirkung ergeben würde: „ich fühle den Trieb, bei Schmerz die Hand zurückzuziehen, nach langem Sitzen die Körperstellung zu verändern, aber ich gebe ihm nicht nach, — die behauptete Wirkung des Triebes fällt aus, der Trieb konnte also nicht die Ursache des sich an ihn bald anschließenden,

bald ausbleibenden Geschehens sein!" In der hier gewählten Form des Einwandes tritt auch seine Unhaltbarkeit hervor: das Trieberlebnis wurde ja nicht als die alleinige Ursache, sondern nur als Mitursache des weiteren Geschehens aufgefaßt. Ihr Vorhandensein garantiert also noch keineswegs das Eintreten der Wirkung. Gerade das gebrachte Beispiel zeigt noch eine weitere Mitursache des Geschehenverlaufes: die Stellungnahme der Persönlichkeit dem Einzeltrieb gegenüber. Hier also können wir die Nichtrealisierung des triebhaft Angestrebten noch weiter verstehen und erklären: zwei Bewußtseinsgrößen, die beide ausgesprochenen Kräftecharakter haben, stehen sich gegenüber: Trieb und Wille; aus ihrem Wechselspiel ergibt sich der weitere Ablauf des Geschehens. Oder sollte man wirklich in allem Ernst behaupten wollen, daß die Veränderung der Körperstellung in dem einen, ihr Unterdrücken in dem anderen Fall (oder man nehme ein beliebiges anderes Beispiel, wo die Triebäußerung auf rein psychischem Gebiet bleibt: z. B. den Wunsch an einen geliebten Menschen zu denken und das Auftreten entsprechender Vorstellungen) in gar keiner Realbeziehung zu dem Vorhanden- oder Nichtvorhandensein der Trieb- und Willensakte stehen? Nur wer von vorne herein sich auf den extremsten Standpunkt induktiver Weltbetrachtung stellt und alles psychische Geschehen nur als eine Begleiterscheinung des Physiologischen, ganz bar einer eigenen kausalen Verbindung, betrachtet, wird zu einer solchen Auffassung neigen können. Diese Weltbetrachtung liegt aber der hier vertretenen so fern und widerspricht so stark den besprochenen und noch zu besprechenden Befunden innerer Einsicht in psychische Zusammenhänge, daß wir sie hier nicht noch eigens zurückzuweisen versuchen wollen.

Ein weiterer Einwand gegen die ursächliche Bedeutung des Trieberlebnisses könnte in dem Hinweis bestehen, daß die gleiche Bewegung, die scheinbar durch den Trieb ausgelöst wird, auch ohne den Trieb, etwa passiv, durch fremde Kraft bewirkt, auftreten kann. Der Trieb ist also nicht nur eine nicht hinreichende, sondern auch eine nicht notwendige Bedingung des betreffenden Geschehens. — Aber wir kennen ja genügend Fälle, wo gleiche Endergebnisse durch verschiedene Bedingungen ausgelöst werden, wobei bald die eine, bald die andere als unmittelbare Ursache aufgefaßt werden muß. So kann die Druckänderung eines Gasvolumens auf die Ge-

fäßwand durch Veränderung des Volumens, ebensogut aber auch durch Temperaturveränderung hervorgerufen werden. Gewiß, genauer besehen haben wir in beiden Fällen nur gleiche Ergebnisse, der Gesamtvorgang ist an sich verschieden. Aber das gilt auch für passive und aktive Körperbewegungen, sowie für alle triebartigen oder passiv bewirkten Bewußtseinsprozesse und die ihnen entsprechenden physiologischen Parallelvorgänge.

Zum Schluß der Erörterung über den Trieb sei noch einmal die Frage aufgeworfen, ob wir hier denn mit gleichem Recht von einer einsichtigen Psychologie sprechen können wie im vorangehenden Kapitel, als wir das Denken behandelten. Es ist zweifellos leichter, den Unterschied zwischen dem Verstehen eines sinnvollen Gedankens und dem Nichtverstehen eines nur induktiv konstatierten Naturzusammenhanges zu erkennen, als den Unterschied zu erfassen zwischen dem einsichtigen Eindringen in den „Sinn" eines Triebes und dem uneinsichtigen Konstatieren der „nur gesetzmäßigen Aufeinanderfolge". Immerhin ist der Unterschied da, und er ist grundsätzlich genug, damit man von einsichtigem und nicht-einsichtigem Erfassen des Geschehens sprechen kann. — Die Zuordnung von Wort und Wortbedeutung ist ja bekanntlich willkürlich; wir wollen daher auch nicht über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Einschränkung des Wortsinnes „verstehen", „einsehen" usw. auf das rein „rationale Verstehen" streiten, wie sie der Rationalismus oft durchgeführt hat. Worauf es uns hier ankommt, ist zu zeigen, daß neben dem vollkommenen Nichtverstehen, wie wir es z. B. der Tatsache der gegenseitigen Gravitation massenbegabter Körper gegenüber eingestehen müssen („Warum ziehen sich die Körper an? ja, was ist diese Anziehung?" — Einsteins Erklärungsversuch soll hier unberücksichtigt bleiben) oder der Tatsache gegenüber, daß bestimmte letzte Körpereigenschaften stets zusammen vorkommen („warum kommen z. B. gelbe Farbe, spezifisches Gewicht, geringe Härte und große Schmiegsamkeit neben geringer Affinität zu den meisten anderen Elementen in einem Körper vereinigt vor, den wir Gold nennen?" — alle möglichen anderen Kombinationen erscheinen uns ebenso möglich und ebenso unverständlich!), daß neben diesem vollkommenen Unverstehen wir in manche anderen Zusammenhänge einen verständnisvolleren Einblick gewinnen können. Wenn wir also hier vom Verstehen

sprechen, so gebrauchen wir dieses Wort absichtlich in einem weiteren als dem Sinne des „rein vernünftigen Verstehens". Und in diesem Sinn können wir auch einen Trieb als das „wirkende" Prinzip des psychischen Geschehens, als das verbindende Band zwischen aufeinanderfolgenden Zuständen, die nun nicht mehr vereinzelt dastehen, sondern einander innerlich und inniglich bedingen, verstehen.

Von einem eigentlichen „Sinn des Triebes" kann man wohl nur in Parenthesen sprechen; insofern können wir den Sinn des Triebes auch nicht in der Weise verstehen, wie wir seinerzeit den Sinn des Denkens verstehen konnten und weiter unten noch den Sinn des Willens verstehen werden. Aber soweit der Trieb seinem Wesen nach überhaupt verständlich ist, können wir ihn auch verstehen; und was mehr ist, durch ihn können wir auch das durch ihn bedingte, aus ihm herauswachsende psychische Geschehen in seiner Aufeinanderfolge verstehen. Da wir nicht wissen, wann ein Trieb auftreten und aufhören wird, da er ferner auch nicht die einzige Triebkraft des psychischen Geschehens ist, läßt uns dieses Eindringen in die Wirksamkeit des Triebes allerdings nicht so weitgehende Ableitungen aus seinen Wesen machen, daß wir der induktiven Methode gar nicht mehr bedürften und das zukünftige Geschehen unmittelbar einsichtig aus dem gegenwärtig vorhandenen Trieb ableiten könnten. Aber sofern der Trieb selbst bestehen bleibt und keine Gegenkräfte aus der Innen- oder Außenwelt ihn überwältigen oder vernichten, können wir doch zweifellos die Richtung seiner Wirksamkeit und das in ihm gelegene „Realisierungsprinzip" unmittelbar erkennen. Er ist eine Kraft; ob die Wirklichkeit sich dieser Kraft voll fügen und sich nach ihr gestalten wird, ist immer fraglich, aber daß sie die Wirklichkeit zu gestalten sucht und zwar nicht nur abstrakt platonisch, sondern als aktiver, Richtung-gebender Faktor, ist außer Frage.

Und übergehend zum Verstehen der uns umgebenden Welt, können wir nicht umhin, den grundsätzlichen Unterschied in unserem Verständnis der leblosen Natur, sofern wir sie nur als durch uns absolut unerfaßbare Kräfte regiert (oder gar, nach dem Vorgehen der modernen Physik, unter vollkommener Ausschaltung des Kraftbegriffes) auffassen, und des lebendigen bewußtseinbegabten Organismus anzuerkennen. Mögen die körperlichen Äußerungen der

Erlebnisse anderer Menschen nur durch gehäufte Erfahrung (also rein induktiv) für mich als deren *Anzeichen* Geltung gewinnen, die Erlebnisse selbst, die sie mir anzeigen, kann ich dann nacherleben und ihren Sinn (mit oder ohne Parenthesen!) einsichtig erfassen. Und soweit als ich in mir selbst über die bloße Tatsächlichkeit der von der wissenschaftlichen Psychologie anerkannten letzten Elemente, der Empfindungen und Gefühle, Einblicke gewinnen kann in die Struktur der gleichzeitigen und sich folgenden psychischen Zusammenhänge, so weit kann ich auch die anderen Menschen einsichtig verstehen. Man streiche aus unserem Begriff des Lebewesens das Eigentümliche, was ihm die in ihm wirksamen Triebe verleihen, und es wird zum Automaten, selbst wenn wir ihm die passive Fähigkeit des Empfindens und Fühlens belassen (allerdings lassen sich die Gefühle nicht leicht ganz ohne Triebcharakter denken!). Und umgekehrt, man verleihe der Natur nicht nur uns unbekannte und unerfaßbare Kräfte, sondern deute ihr Geschehen als Äußerung von Kräften, die wie „Naturtriebe" aufzufassen wären, und sofort erwacht die ganze Natur aus ihrem nur mechanistischen Sein und wird zum Kampfplatz sich bekämpfender und unterstützender Mächte. Ein Schritt weiter, und wir sind mitten in der polytheistischen Welt des Altertums oder der primitiven Völker, wo hinter jedem Busch ein Satyr hervorguckt und im Bach die Najade plätschert. Mögen solche Göttergestalten auch nur trügerische Gebilde überschwänglicher Phantasie sein, eines ist sicher: wir „verstehen" das Donnern der Gewitterwolken besser, wenn ein zürnender Zeus dahintersitzt, der seine Donnerpfeile gegen die Urheber seines Zornes schleudert, als wenn es die positive Elektrizität der Wolken ist, die sich mit der negativen der Erde vereinigen will. Denn was Zorn und Rache ist, das wissen wir; was aber Elektrizität ist, inwiefern und warum sich positive und negative Elektrizitäten anziehen, und was diese Anziehung ist, — das wissen und verstehen wir *gar nicht*.

Zorn und Rachsucht sind aber schon mehr als bloße Triebe, wenn sie aus Trieben auch hervorwachsen mögen. Schon wiederholt griffen wir unwillkürlich über das Gebiet des reinen Triebleben hinüber in das lichtvollere und noch einsichtiger zu erfassende Willensgeschehen. Wir wollen nun diesen Schritt mit

vollem Bewußtsein machen und kennen lernen, inwiefern der Wille unserem Verständnis noch tiefere Einblicke gewährt als der Trieb.

Über das Wesen des Wollens

Der Trieb ist die bewußte Tendenz zum Übergang aus einem Zustand in den nächstfolgenden. Dieser folgende Zustand ist aber im Trieb nicht deutlich vorausgegriffen, nicht als eigentliches Ziel des Triebes vorgestellt. Und wenn es schon der nächstfolgende Zustand nicht ist, so noch viel weniger, viel undeutlicher, wenn überhaupt, der letzte Zustand, in dem der Trieb seine endgültige Befriedigung findet. Ganz anders im Willen, wenn wir als Gegenbeispiel absichtlich *einen klar entwickelten Willensakt* ins Auge fassen. *Im Wollen vereinigen sich beide Eigenschaften des Psychischen, die wir bis dahin kennen gelernt haben. Er übernimmt das Moment des Strebens, der Kraft, vom Trieb und setzt ein Ziel, wie das Denken seinen Gegenstand, in eine beliebig entfernte, ihm transzendente Zukunft.* Das ferne Ziel wird in einem ebenso sein eigenes Dasein transzendierenden Denkakt gedacht, wie irgendein anderer transzendenter Denkgegenstand; es wird aber nicht nur gedacht, sondern gewünscht, angestrebt, es ist nicht nur Gegenstand des Denkens, sondern gleichzeitig Gegenstand des Wollens, es ist *Ziel.*

Damit ist das Wesen des Willens allgemein charakterisiert. Was uns ohne die Besprechung der Denktranszendenz als unmöglich erschienen wäre, ergibt sich jetzt als eine Selbstverständlichkeit: der Wille greift strebend über den Momentanzustand des Bewußtseins hinaus in die Zukunft.

Seine Beziehung zum Trieb und Denken macht ihn uns ebenso „verständlich" wie seine beiden Komponenten. Wir haben gesehen, daß „das Denken eines Menschen verstehen" heißt, seine Gedanken nachdenken können. Damit aber verstehen wir noch nicht das ganze Erleben des Menschen, nicht sein Handeln; wir verstehen als Schüler den Gedankengang des dozierenden Meisters; wir verstehen ihn aber noch nicht als „Menschen", nicht sein Verhalten sich selbst, der Umwelt, den Problemen der Ethik und Religion gegenüber. Den Trieb lernten wir kennen als den Urbegriff der *erlebten Kraft.* Einen Trieb erleben, heißt erleben, wie sich der eine Zu-

stand durch den nächstfolgenden zu ersetzen strebt, heißt die Wirksamkeit der Kraft unmittelbar erleben. Mag die Triebkraft auch nicht immer siegreich bleiben und ihr Ziel erreichen; daß sie sich *wirksam betätigt,* unterliegt keinem Zweifel: fällt der Trieb weg, so ändert sich auch der Verlauf des psychischen Geschehens.

Noch deutlicher wird dies alles im Wollen. Auch der Wille ist eine Kraft. Sollte dies wirklich im Ernst angezweifelt werden können? Sollte die Tatsache, daß ich mir jetzt vornehme, von nun an nicht mehr zu rauchen, für mein späteres Handeln wirkungslos sein? Sollte der zähe Willensentschluß, den Pankraz der Schmoller (v. Gottfried Keller) in seiner Jugend gefaßt hat, für seine ganze Entwicklung durchaus nebensächlich gewesen sein? Dies behauptet natürlich auch der strengste Determinismus nicht, indem er es dem Fatalisten überläßt, den Willen aus der Reihe der bestimmten Ursachen ausfallen zu lassen und alles Geschehen aus der Allmacht des Schicksales abzuleiten.

Ist aber der Wille vielleicht nur *eine Ursache im induktiven Sinne:* die Tatsachen zeigen, daß auf einen bestimmten Bewußtseinszustand, genannt das Wollen, in der Regel ein Geschehen folgt, das dem im Willen vorausgreifend gedachten Ziel entspricht, daher nehmen wir das Wollen als eine die zukünftige Entwicklung mitbestimmende Ursache des psychischen Geschehens an? Dies würde implicite mit bedeuten, daß wir die Wirkungsweise des Willens „nicht verstehen", d. h. daß wir uns ebenso wenig zu wundern hätten, wenn auf einen Willensakt hin das Gewollte nicht einträte, als wenn es eintritt; ferner daß für uns auch kein Unterschied bestände, z. B. zwischen einem bloßen Denkakt und dem Willensakt: ein bloßer Denkakt, der irgendeine innere oder äußere Handlung vorwegnimmt, könnte danach nicht weniger gut die Ursache für das Auftreten dieser Handlung werden wie ein auf ihre Realisierung gerichteter Willensakt. Nur die Gewohnheit, die uns belehrt, daß der eine Akt von der Realisierung gewöhnlich gefolgt wird, der andere dagegen nicht, zeigte uns, daß ein Unterschied in der kausalen Bedeutung des Wollens und bloßen Denkens besteht. Zur Bekräftigung dieser Ansicht führt man gewöhnlich das Unbegreifliche des Leib-Seelenzusammenhanges an: es gehöre doch zu dem Wunderbarsten, worein uns der Einblick ewig verwehrt bleibt, daß der Wille, unsere Gliedmaßen zu bewegen, nun

auch tatsächlich zu ihrer Bewegung führt. Diese Tatsache ist so unbegreiflich wie die Beziehung zwischen unserem Körper und unserem Geist selbst, daher könne hier von einer Einsicht in die Wirkungsweise des Willens auch gar keine Rede sein. Auch liegen ferner, z. B. bei Paralytikern, Fälle vor, wo der Wille nicht zur Realisierung der intendierten Bewegung führt, — also sei der Zusammenhang zwischen dem einen und dem anderen überhaupt nicht vorhanden, geschweige denn einzusehen!

Die letzte Überlegung führt uns zweifellos zu weit, denn wollte man sie ernst nehmen, so müßte man auf den deterministischen Standpunkt überhaupt verzichten, d. h. den Willen aus der Zahl der Ursachen ausscheiden lassen, was man billigerweise nicht tun wird. Aber das Nichteintreten des Willenszieles trotz Vorhandensein des Wollens kann ja natürlich auch nichts gegen den kausalen Zusammenhang zwischen Wollen und seiner Erfüllung beweisen, — wird doch nur behauptet, daß der Wille eine Mitursache des weiteren Geschehens, nicht aber der dazu notwendige Gesamtursachenkomplex sei. Schon die sorgfältigere Anwendung der Mill'schen Induktionsmethoden würde also zeigen, daß der Einwand, so gefaßt, nicht stichhaltig ist. Aber noch mehr: es fragt sich sogar, ob denn der Willensakt zur Bewegung der Gliedmaßen bei einem Paralytiker überhaupt zustande kommen kann? Wir verdanken *E. Mach*, der die letzten Jahre seines Lebens einseitig paralysiert war, folgende Beschreibung des Zusammenhanges zwischen der durch Paralyse bedingten Bewegungsunmöglichkeit und dem Willen zu einer Bewegung: „Meinen Zustand während der Perioden der vollständigen Lähmung kann ich nur so bezeichnen, daß ich sage: ich fühlte keine Anstrengung bei der Absicht, die Glieder zu bewegen, konnte aber in keiner Weise den *Willen* zur Bewegung *aufbringen*" (herausgehoben durch Mach; Die Analyse der Empfindungen, siebende Auflage, S. 143). Von der „Absicht" zur Bewegung spricht Mach wiederholt; diese, zunächst noch wirklichkeitsfremde, platonische „Absicht" war also durch die Paralyse nicht verunmöglicht, dagegen konnte das ernste Losgehen auf das Ziel, das im Willensakt liegt, nicht mehr aufgebracht werden. Die Beziehung zwischen dem eigentlichen Willensakt und seiner Realisierung scheint also doch nicht so lose zu sein, wie sie die paralytischen Fälle zunächst erscheinen lassen.

Schon bei der Besprechung des Triebes als Ursache des Geschehens erwähnten wir auch das Parallelargument: nicht nur sei das Vorhandensein des Triebes keine hinreichende Bedingung für seine Realisierung; sie sei auch keine notwendige Bedingung, denn das gleiche Geschehen, das auf den Trieb folgt, kann unter anderen Bedingungen auch ohne den Trieb auftreten. Dort mußten wir darauf hinweisen, daß gleiche Wirkungen unter Umständen auch durch verschiedene Kombinationen von Ursachen hervorgerufen werden können, ohne daß man deswegen das Recht hätte, den ersetzbaren Ursachen ihre kausale Eigenschaft abzustreiten. Hier aber, beim Willen, können wir entschieden noch weiter gehen und die Behauptung aufstellen, daß der zielbewußte Wille überhaupt durch keine andere Ursachenkombination ersetzt werden kann, daß er also zwar keine hinreichende, aber eine durchaus notwendige Bedingung ist für jene Art des Geschehens, die wir als Willenshandlung kennen. Das bezeichnende für die Willenshandlung ist ihre Zweckmäßigkeit: irgendein entferntes Ziel wird aufgestellt, und eine fast unübersehbare Folge von Einzelhandlungen wird ausgeführt, die sämtlich „zweckentsprechend" auf das Erreichen dieses Zieles ausgehen. Ein solches Ziel kann die Richtung unseres Handelns während unseres ganzen Lebens bestimmen. Wir kennen nur einen Fall des Geschehens, das ähnlichen Zweckmäßigkeitscharakter wie das Willenshandeln aufweist: das Handeln aus Instinkt. Das Wesen des Instinktes ist uns gegenwärtig noch wenig bekannt; genügend scheint aber auch jetzt schon der zwischen dem instinktmäßigen und dem willensmäßigen Handeln bestehende Unterschied aufgeklärt zu sein. Der Instinkt ist starr, das Willenshandeln anschmiegsam; der Instinkt kennt nur ein bestimmtes Schema, innerhalb dessen er mit der Sicherheit einer Maschine zu zweckmäßigen Resultaten führt, eine Abweichung von den gewohnten Bedingungen bringt ihn entweder zum Stocken oder zum Verlust all seiner Glorie, indem sie ihn zu den unsinnigsten, unzweckmäßigsten Resultaten führt. Schon dieser Unterschied genügt, um den Willensfaktor als durch keinen anderen Bedingungskomplex, auch nicht durch den Instinkt, ersetzbar zu zeigen. Denn der bewußte Wille, der sich ein fernes Ziel gesteckt hat, wählt sich auch den zu beschreitenden Weg, die zu gebrauchenden Mittel einsichtig, in Anlehnung an die jeweiligen Verhältnisse aus. Wenn der Instinkt

blind-zweckmäßig ist, so ist der Wille einsichtig-zweckmäßig. Weiter unten noch zu besprechende Beispiele werden uns diese unersetzbare Eigenart des Willens noch klarer vor Augen führen.

Aber wenn der Wille auch ein unersetzbarer Bestandteil des kausalen Geschehens ist, so kann der vorgebrachte Haupteinwand gegen seine unmittelbar erkennbare Kraft-Wirksamkeit nichts destoweniger doch noch gültig bleiben. Mag er eine notwendige Mitursache des Willenshandelns sein, seine ursächliche Bedeutung erkennen wir vielleicht doch nur als Tatsache aus der regelmäßigen Aufeinanderfolge zwischen Willenssetzung und Willenserfüllung, nicht aber beobachten wir die Willenswirksamkeit als solche: Vor allem erkennen wir nicht den Zusammenhang zwischen unserem Wollen und den dadurch bedingten Bewegungen unseres Körpers! — So lassen wir denn dieses, alle Betrachtungen stets komplizierende, nur philosophisch zu erfassende *Problem des Zusammenhanges zwischen Leib und Seele beiseite* und untersuchen, ob wir *im Psychischen selbst die Wirksamkeit* des Willens nicht anders als bloß aus der Regelmäßigkeit des Erfolges ermitteln können!

Am klarsten liegt der Fall vielleicht dort, wo zwei Triebe oder zwei Willen gegen einander ankämpfen. Ich bin Raucher, und zu gewissen Tageszeiten stellt sich in mir der Trieb ein, eine Zigarette anzuzünden. Nun habe ich aus bestimmten Gründen, nehmen wir an, um meine Ausgaben zu verringern, den allgemeinen Willensentschluß gefaßt, das Rauchen aufzugeben. Der Trieb meldet sich, und ich kann beobachten, wie er das Geschehen in seinem Sinn beeinflußt: Vorstellungen des Rauchens steigen auf, Bewegungstendenzen, die zum Ergreifen der Zigarette, ihrem Anzünden usw. führen, drängen sich im Bewußtsein vor, die Tendenz zum Übergang aus dem gegenwärtigen unlustvollen Zustand in den lustvollen Zustand des Rauchens drängt sich immer stärker auf. Da stellt sich aber auch der Entschluß, der seinerzeit gefaßt worden war, deutlich wieder im Bewußtsein ein; er stellt sich wie ein Sperrdamm zwischen die Regungen des Triebes und ihre Realisierung; er drängt die schon ausgebildeten Tendenzen zurück, vernichtet die verlockenden Vorstellungen, drängt den Trieb selbst aus dem Blickpunkt des Bewußtseins, den er schon eingenommen hatte, zurück und beherrscht nun die Situation. Gegen die eine Kraft, die sich zu realisieren suchte, tritt eine andere auf, die sie und ihre Wirkungen zu ver-

nichten strebt. Ihr Zusammenhang mit dem seinerzeit gefaßten Entschluß ist außer allem Zweifel: ich erkenne sie ganz unmittelbar als den gleichen Willen „nicht mehr zu rauchen", der sich vor einiger Zeit in mir ausgebildet hatte. Ich erkenne den Willen aber auch nicht nur als Zustand oder Vorgang, der nur ist und sich in seinem Dasein erschöpft, wie beispielsweise eine Empfindung, sondern als ein aktives, dynamisches Prinzip, das *ist* und *wirkt*. — Im Grunde hatte ich sein Gerichtetsein und seine Wirksamkeit allerdings auch schon früher, im Moment der Entschlußfassung, als selbstverständlich vorausgesagt, — sonst hätte ich mir auch gar nicht die Mühe genommen, „etwas zu wollen"! Die einfache Analyse des Willensaktes ergibt ja einleuchtend, daß er sich von einer einfachen Empfindung schon durch seine Transzendenz, sein Gerichtetsein auf eine bestimmte Zukunft hin, unterscheidet; aber auch von einem transzendenten Denkakt unterscheidet er sich, und zwar dadurch, daß er die Zukunft nicht nur zu denken, sondern sie auch zu bestimmen sucht. — Ob ihm nun diese „Zukunfts-Bestimmung" gelingen wird oder nicht, ist zwar wichtig für die Bewertung seiner Stärke, nicht aber für die Charakterisierung seines eigentlichen Wesens: als *Kraft* erweist er sich schon dadurch, daß ihm etwas im Gebiete des reinen Denkens oder Empfindens überhaupt ganz Unerhörtes zukommt: eben diese Tendenz, die Zukunft zu bestimmen!

Oder sollte das Vorhandensein einer solchen Tendenz am Ende nicht viel zu bedeuten haben: könnte sie nicht ihrer Natur nach zwar Tendenz, aber eine *durchaus sterile Tendenz* sein? Spricht doch auch E. Mach nicht selten von der „Absicht", die er hatte, bestimmte Bewegungen auszuführen, die doch seinem Willen entzogen waren.

Aber zwischen einer solchen noch wirklichkeits-fremden Absicht, die sich nicht direkt in eine Verwirklichung umzuwandeln strebt, und einem regelrechten, wirkungskräftigen Willensentschluß ist doch noch ein großer Unterschied. Machs Beobachtungen haben uns ja schon darauf aufmerksam gemacht: ihm war die „Absicht" zugänglich; den „Willen" konnte er „nicht aufbringen". Ein ähnlicher Unterschied besteht auch zwischem einem nur „platonischen Wunsch" und einem Willensentschluß. Bei meinem Willensentschluß, nicht mehr zu rauchen, spannen sich direkte

Fäden von der Gegenwart zur Zukunft, die ganze Psyche stellt sich schon im Moment des Willensentschlusses anders ein, als sie noch einige Augenblicke davor eingestellt war. Einiges erhärtete sich in ihr und wurde unverrückbar, anderes wurde zurückgedrängt und verlor an Bewußtheit und Aktivität. Der ganze Zustand aber wurde zum Prototyp eines Kraftzentrums, das darauf eingestellt ist, sich nicht aufzugeben und sich nach Möglichkeit in der Zukunft durchzusetzen. Und sollte es ihm auch nicht gelingen, sich durchzusetzen, den Versuch dazu zu machen, liegt im Wesen des Entschlusses. Ob er siegt, zeigt erst die Zukunft; daß seine Natur „Wirksamkeit" einschließt, weiß aber schon die Gegenwart. So tritt der Entschluß ins Leben schon mit dem Urmerkmal der Kraft versehen.

Und nun greifen wir ihn in jenem Moment seiner Betätigung wieder auf, wo wir ihn im siegreichen Kampf mit dem Trieb verlassen hatten. Tatsache ist, daß der durch den Trieb intendierte Verlauf des Geschehens unterbrochen und modifiziert worden ist. Fragen wir nach dem „Wodurch?", so lautet die Antwort ganz unzweifelhaft: durch den vor einiger Zeit gefaßten Willensentschluß, nicht mehr zu rauchen. Nun aber erhebt sich die weitere Frage: woher wissen wir, daß jener Willensentschluß sich hier, weiter wirkend, tätig erwies? Schließen wir nur in induktiver Weise darauf: wir haben oft beobachtet, daß, wenn ein solcher Willensentschluß einmal gefaßt ist, so die ihm entgegenstehenden Tendenzen in der Folgezeit nicht zur Ausführung kommen; und daraus der Schluß: der Willensentschluß gehöre also zum Ursachenkomplex, der entgegenstehende Tendenzen nicht zur Auswirkung gelangen läßt? — Davon kann gar keine Rede sein: ganz unmittelbar erkennen wir das Wiederauftauchen *desselben Verbotes*, das wir uns seinerzeit auferlegt haben, in unserem gegenwärtigen Bewußtsein. Eines „Verbotes" nicht im Sinne eines Denkaktes, sondern im Sinne eines Willensaktes, „dies *soll nicht* geschehen". Und wie seinerzeit beim Fassen des Entschlusses, so erleben wir auch hier dieses Verbot nicht als einen passiven Gegenstand des Wissens, sondern als eine ihrem Wesen nach in Wirksamkeit übergehende Kraft; als eine Tendenz, die sich gegen die andere Tendenz (zu rauchen) richtet. Das nun folgende Geschehen ist nicht nur einer bloß tatsächlichen Registrierung der zeitlichen Aufein-

anderfolge von Zuständen zugänglich; sondern gestattet uns, das Auftreten des folgenden Zustandes in seiner unmittelbaren Abhängigkeit vom vorangehenden unmittelbar zu erleben. Wir verstehen den „Sinn" des sich in uns abwickelnden Geschehens, d. h. wir sehen in den inneren Zusammenhang der sich in der Zeit ablösenden Zustände hinein, erkennen die beiden feindlichen Kräfte, die gegeneinander ankämpfen, bis die stärkere den Sieg davon trägt. Die Ausdrücke „erzeugen, hervorgehen" können nirgends besser als hier angewendet werden, wo wir die unmittelbare Abhängigkeit der folgenden Zustände von den vorangehenden unmittelbar einsehen. — Viel mehr läßt sich darüber nicht sagen, denn wie alle letzten Gegebenheiten muß auch dieser Kampf der inneren Kräfte erlebt und an Ort und Stelle beobachtet werden: nur so läßt sich der Sinn voranstehender Ausführungen verstehen; — fast aber werden sie dann überhaupt überflüssig, denn: unvoreingenommen den Kampf der Motive beobachten und den Willen als eine innerlich erlebbare Kraft erfassen, ist im Grunde ein und dasselbe.

Die Bewußtseinseinheit der Persönlichkeit

Wird zugegeben, daß wir in unserem eigenen Inneren — sowohl im erkennenden Denkgeschehen, als im aktiven Willensgeschehen — mehr als die bloße Aufeinanderfolge von wechselnden Zuständen, nämlich auch den inneren Zusammenhang derselben, das Hervorgehen des einen aus dem anderen, erleben, so wird auch unser *Verstehen anderer Menschen* nicht auf ein Registrieren ihrer Einzelerlebnisse beschränkt bleiben. Von hier aus eröffnet sich uns die Möglichkeit zum Verständnis und zur Beantwortung jenes Problemes, das wir an den Anfang unserer ganzen Untersuchung gesetzt hatten: wie ist es möglich, daß neben der wissenschaftlich-induktiven Psychologie und fast ohne die geringste Berührung mit ihr eine andere Psychologie, die einsichtige Psychologie des Menschenkenners und Dichters, bestehen bleiben konnte?

Aber noch einmal müssen wir auf das Wesen der menschlichen Persönlichkeit zurückgreifen und die bisher noch nicht hinreichend beleuchtete Tatsache ihrer Einheitlichkeit voll erfassen, bevor es uns gelingt, den Menschen als Objekt der Forschung rest-

los zu erkennen. Dies war ja im Grunde unsere Hauptaufgabe: zu untersuchen, ob sich die Psyche des Menschen mit genau den gleichen Methoden restlos erforschen läßt, welche die Naturwissenschaften in Anwendung auf ihre Objekte ausgebildet haben. Und diese Frage läßt sich nur beantworten, wenn die Beschaffenheit des Menschen als Objektes der Forschung völlig geklärt worden ist, — denn in Abhängigkeit von der Objektbeschaffenheit werden auch die Methoden zu gestalten sein, die seiner Erforschung dienen sollen.

Der Physiker sucht das gesamte komplexe Geschehen auf das elementare Geschehen zurückzuführen. Die komplexen physikalischen Gebilde sind ihm nur Zusammensetzungen elementarster Gebilde. Einen physikalischen Vorgang verstehen, heißt, ihn auf die einfachen Vorgänge, aus denen er sich zusammensetzt, zurückführen können. Einen Körper wissenschaftlich durchleuchten, heißt, ihn in die Elemente, aus denen er besteht, zerlegen oder seine eigene Einfachheit nachweisen können. Die Eigenschaften der Elemente (mögen die bekannten chemischen Elemente auch noch weit davon entfernt sein, wirkliche Elemente zu sein, wie die Forschung zu zeigen sucht) sind letzte Tatsachen; auf diese letzten Tatsachen werden alle übrigen zurückgeführt. Auch der Physiker kennt zwar höhere Strukturen; schon eine Molekel weist ja neue Eigenschaften in Abhängigkeit von ihrer Struktur auf. Aber es sind nur die raum-zeitlichen Zusammensetzungen der letzten Elementareigenschaften, welche sich von Struktur zu Struktur verändern; die elementaren Eigenschaften der sie zusammensetzenden Körperpartikelchen bleiben unverändert. Ein Atom, dessen Valenzen durch ein anderes Atom gesättigt sind, wird auf ein drittes Atom anders wirken, als wenn seine ganze Affinität noch frei wäre; daher erscheint uns der Körper in seinen Eigenschaften verändert; aber gerade weil sich die Atomeigenschaften *nicht verändern*, müssen gleiche Atome unter verschiedenen Bedingungen (gesättigt oder nicht gesättigt) auch verschieden wirken: müßte doch die Affinität des Atomes zunehmen, wenn es trotz teilweiser Sättigung immer noch unverändert wirken sollte!

Wir wollen hier die Frage offen lassen, ob nicht vielleicht auch der Physiker im Grunde mehr zu Strukturzusammenhängen seine Zuflucht nehmen muß, als es zunächst den Anschein haben möchte:

Ob er nicht manchmal höhere Einheiten in ganzen Strukturkomplexen, ja vielleicht in der ganzen Welt, die als Einheit aufzufassen wäre, sehen muß. Wir betonen absichtlich die atomistische Weltbetrachtung des Naturforschers, um uns zu fragen, ob sich eine analoge Auffassung auch im Psychischen durchführen läßt. Die Frage ist fundamental; sie greift in ihren Wurzeln bis zur platonischen Auffassung der Seele zurück, denn es ist etwas *prinzipiell Neues*, was wir neben dem einzelnen Erleben einführen müßten, wenn wir in der Seele *höhere Einheiten* oder *eine höhere Einheit* anerkennen sollten: das *Übergeordnete, Verbindende* müßte *der Art nach anders sein* als das *Verbundene*.

Ansätze zu einer Betrachtung über das Einheitliche im Bewußtsein haben wir, ausgehend von der Hume'schen Definition der Seele als Perzeptionsbündel, schon bei der Besprechung der Denktranszendenz gemacht. Zeitlich zusammenbestehende Empfindungen bilden zunächst eine Vielheit von Empfindungen. In verschiedenen Menschen, von denen der eine nur hört, der andere nur sieht, der dritte nur Tastempfindungen hat usw., verbinden sich diese Empfindungen verschiedener Sinnesorgane nicht zu einem Bewußtsein, sondern der eine bleibt eben bloß sehend, der andere hörend usw. Eine Oper z. B. wird von dem einen nur gesehen, von dem anderen nur gehört; sie wird nicht zu jener akustisch-optischen Einheit, als die sie von einem Normalsinnigen aufgefaßt wird. Mit einem Wort: die Tatsache des gleichzeitigen Bestehens verschiedener Sinnesempfindungen genügt offenbar nicht zu ihrem Zusammenschluß. Nur ihr Auftreten in einem und demselben Bewußtsein bewerkstelligt ihn. — Worin besteht nun dieses Neue, was die in ebendemselben Bewußtsein zusammentreffenden Empfindungen gegenüber den auf verschiedene Bewußtseine verstreuten Empfindungen aufweisen? Nun, das ist eben die Tatsache, daß nunmehr nicht bloß eine Vielheit von Empfindungen besteht, sondern gleichzeitig auch *ein Bewußtsein von ihnen allen*. Trotzdem die Einzelempfindungen differenzierte, voneinander gesonderte Seinsgrößen darstellen, sind sie alle umfangen von einem Bewußtsein: es ist gleichzeitig ein Wissen da vom Hören, und Sehen, und Tasten und von allen sonstigen Erlebnissen, die gleichzeitig in einem Bewußtseinsquerschnitt vorhanden sind. Wir haben auch schon gesehen, daß dieses verbindende Wissen selbst nicht von der Art des Einzel-

erlebens sein kann, da es ja sonst nur als ein weiteres zu addierendes Glied zu den anderen hinzutreten, nicht aber selbst diese Vereinheitlichung vollziehen könnte. Das vereinheitlichende Prinzip darf nicht ein Sein für sich haben, sondern sein Sein muß eben *in der Erfassung des Anderen* bestehen. Von dieser Art ist unser Wissen, unser Im-Bewußtsein-Haben der einzelnen Bewußtseinsgrößen: wie ein Lichtkegelstrahl umfängt es alles Einzelne, das es beleuchtet, und wie in einem Punkt, von dem aus alles überblickt werden kann, faßt es das Einzelne in sich zusammen. Ich weiß, *„daß"* und auch *„was"* ich gleichzeitig höre, sehe, fühle, denke, will.

Man versucht immer, Empfindungen und Denken von einander zu trennen, und auch wir haben oben auf diesen Unterschied zurückgegriffen. Nimmt man aber unsere Bewußtseinsdaten, wie sie uns unmittelbar gegeben sind, so lassen sich Empfindungen nicht abgetrennt von Denkakten vorfinden, vielmehr ist jede Empfindung, die als eine besondere, von allen anderen Empfindungen unterschiedene Größe in unserem Bewußtsein auftritt, gleichzeitig auch Gegenstand unseres Wissens um ihr Bestehen und ihre Beschaffenheit. Denn sofern sie nicht nur in sich ist, sondern gleichzeitig auch Bestandteil eines Bewußtseins neben andern Empfindungen ist, von denen sämtlich ein Wissen (ein Bewußtsein) in mir existiert, sind sie auch sämtlich Gegenstände meines Wissens. Eine bewußte, von anderen abgesonderte Empfindung kann nicht sein, ohne daß sie *Gegenstand eines Wissens* ist. Das was wir für gewöhnlich Empfindungen nennen, enthält in sich einen reinen *Empfindungsteil* und einen *Wissensteil.* Das Wissen, Denken, dem es vorbestimmt ist, den Menschen zu den höchsten Leistungen und Erkenntnissen zu befähigen, fängt schon hier, in der primitiven Tatsache des gewöhnlichsten Gesamtbewußtseins, prinzipiell an. Ja, auch dem tierischen Bewußtsein kann es nicht fremd sein, denn auch die Tiere besitzen zweifellos ein Gesamtbewußtsein. Diesem aber entspringt alle Einsicht; sogar ist Einsicht *stets* damit verbunden: denn dieses Übersehenkönnen der Einzelbestandteile unseres Bewußtseinsquerschnittes ist Einsicht primitivster Art. Im Prinzip ist hier schon vorhanden, was nachher unser höchstes und abstraktes Denken auszeichnet: das Meinen eines bestimmten Etwas, das aus einem Komplex als selbständiger Inhalt herausgehoben wird. Aber der Stufen bei der immer klareren Entfaltung dieses Faktors sind

viele, und er ist hier, in seiner primitiven Form, nicht leicht zu erkennen und mit seinen höchsten Entwicklungsformen zu identifizieren. Bei der Besprechung des Entwicklungsproblemes und der Gegenüberstellung des entwickelten, innerlich differenzierten Bewußtseins dem chaotischen Urbewußtsein gegenüber wird uns dieser Punkt noch klarer werden, denn „Differenzierung" und „Erfassung im Wissen" ist im Grunde ein und dasselbe.

Es ist einleuchtend, daß durch das zentrale Wissen um die Einzelerlebnisse, welches das Bewußtsein ist, eine große Einheit in unsere Geisteswelt hereinströmt. Diese Wesenseigentümlichkeit des Bewußtseins ist von ganz grundlegender Bedeutung. Die Einzelempfindungen werden dadurch nicht zu selbständigen Bausteinen des Bewußtseins, sondern zu dessen *Bestandteilen.* Sie sind *nicht mehr das Ursprüngliche,* das „bloß zusammenzukommen braucht," um einen Bewußtseinsquerschnitt zu konstituiren, sondern sie sind in ihm eingebettet, und ihr Wesen ist nicht weniger durch das zusammenhaltende Prinzip „des Wissens um sie" bestimmt, als auch umgekehrt das Gesamtbewußtsein durch ihre Beschaffenheit bedingt ist. Erst dadurch können die Einzelempfindungen des gleichen Sinnesgebietes zu Formen und Gestalten werden, wie auch die Empfindungen verschiedener Sinnesgebiete zu Gesamtwahrnehmungen zusammentreten. Blicke ich auf das mir gegenüber hängende Bild, so sind es nicht Einzelstriche und Farben, geschweige denn einzelne Punkte, die mir entgegenleuchten, sondern zusammenhängende Formen, die höhere Einheiten aufweisen und die zugestandenerweise *im Einzelelement nimmermehr zu finden sind.* Nur auf der Grundlage der Bewußtseinseinheit konnten sie entstehen, denn sie selbst sind dem Einzelnen gegenüber übergeordnete Einheiten. Auch hier stößt die psychologische Forschung, wie überall im Denken, mit der Beschaffenheit der Denkgegenstände zusammen: wir erkennen Formen (in der Geometrie, in der Kunst, in jeder Wahrnehmung), weil uns die transzendente Fähigkeit gegeben ist, nicht nur Einzelnes zu erleben, sondern das Erlebte von einem zentralen Gesichtspunkt — es vereinheitlichend — auch zu betrachten, davon zu wissen.

Wenn aber die durch die Einheit des Bewußtseins-Querschnittes gebrachte Vereinheitlichung unseres Erlebens auch noch so wichtig ist, sie erschöpft noch nicht im entferntesten die Einheit unserer

Persönlichkeit. Ihr stellt sich zunächst die Längsschnitt-Einheit gleichwertig an die Seite.

Schon in rein induktiver Beobachtung können wir feststellen, daß sich aufeinanderfolgende Bewußtseinsinhalte innerhalb der gleichen Psyche ganz anders kausal beeinflussen können wie Bewußtseinsinhalte, die verschiedenen Psychen zugehören. Eine sinnlose Silbenreihe, die ich einer Versuchsperson (nach der Ersparnismethode) zum Auswendiglernen vorlege und die sie schon früher einmal gelernt hatte, ohne irgend etwas davon mehr reproduzieren zu können, wird von ihr leichter wieder angeeignet als eine ganz neue Reihe. Ein Beispiel für viele. Diese Eigenschaft der Psyche nennen wir Gedächtnis. Aber nicht von dieser Art des Gedächtnisses soll hier die Rede sein, sondern von der *Erinnerung*. Gedächtnis äußert sich in den Nachwirkungen früherer Erlebnisse in den gegenwärtigen. Erinnerung dagegen ist ein Wissen um ein früheres Erleben. Wer die Tatsache der Transzendenz menschlichen Denkens nicht anerkannt, befindet sich der Erinnerung gegenüber in einer schwierigen Situation. Ihm bleibt nichts anderes übrig, als die Erinnerung auf das Gedächtnis, wie es oben charakterisiert wurde, zurückzuführen: nur an bestimmten — indirekten — Unterschiedsmerkmalen könnten wir Phantasieprodukte und Erinnerungsbilder auseinanderhalten. Wenn ich an mein Kind denke, das ich eben ins Bett gebracht habe, so gründet sich meine Überzeugung, daß ich es eben gesehen habe und daß das Vorstellungsbild, das ich von ihm besitze, nicht ein bloßes Phantasiegebilde ist, nur darauf, daß dieses Vorstellungsbild mit einer viel größeren Spontaneität, Klarheit, Reichhaltigkeit, Eindringlichkeit, Festigkeit im Zusammenhalten einzelner Bestandteile usw. auftritt als beliebige andere Phantasiebilder, die ich willkürlich in mir erzeuge, oder die von selbst in mir entstehen. — In der Tat müssen wir nicht selten zu indirekten Kriterien greifen, um Erinnerungsbilder von Phantasiebildern zu unterscheiden; — die Frage ist nur, ob diese Fälle für die echte Erinnerung bezeichnend sind, oder vielmehr schon ein Mischgebilde des „mechanischen" Gedächtnisses und der echten Erinnerung sind. Zunächst ist eines einleuchtend: wie die Gewißheit an den Erinnerungscharakter unserer Bilder auch kommen mag, das Grundphänomen der Denktranszendenz ist dadurch nicht zu umgehen oder zu ersetzen. Denn: auch wenn wir nur indirekt

die vergangene Existenz des ursprünglichen Eindruckes erschließen, so fassen wir ihn doch als schon vergangen, also als Etwas auf, an das wir jetzt, in der Gegenwart, wo es nicht mehr existiert, zurückdenken; wir fassen ihn also als unserem gegenwärtigen Sein und Denken transzendent auf. Erkennt man aber, daß die Transzendenz der Erinnerung (dieses ewig störenden Steines des Anstoßes für die reine Assoziations-Psychologie!) doch nicht zu umgehen ist, so wird man leichter geneigt sein, auch anzuerkennen, daß wir an die Vergangenheit nicht nur „zurückdenken", sondern sie auch „unmittelbar erkennen" können. D. h. nicht nur im phantasiemäßigen oder falschen Denken sie uns ausmalen, sondern auch in wahrem Denken sie unmittelbar erfassen können. Dies scheint mir jeder Erinnerungsakt einwandfrei zu zeigen, sobald wir nur die Versuchsbedingungen vereinfachen und sie so gestalten, daß der in Frage stehende Faktor besonders deutlich hervortritt, wie es ja die experimentelle Technik verlangt. Dann werden wir die Erinnerungserkenntnis offenbar nicht an zweifelhaften Grenzfällen, sondern an den absolut sicheren Erinnerungsfällen untersuchen. Solche Fälle scheinen mir nun z. B. dort gegeben zu sein, wo wenige Augenblicke nach Erzeugung irgendeines Eindruckes (z. B. einer einfachen Gehörs- oder Gesichtswahrnehmung) die Aussage verlangt wird, ob der betreffende Eindruck stattgefunden hat oder nicht. Der Eindruck selbst ist im Moment der Aussage schon vorbei; vielleicht hat er noch gewisse unmittelbare Bewußtseinsspuren hinterlassen, vielleicht ist er zunächst dem Bewußtsein auch schon ganz entschwunden; auf die Frage aber, ob er eben dagewesen sei, wird *mit absoluter Sicherheit* bejahend geantwortet. Und die Selbstanalyse scheint deutlich zu zeigen, daß sich diese Antwort nicht etwa darauf stützt, daß das gegenwärtig neu auftauchende Vorstellungsbild so oder anders beschaffen wäre; sondern vielmehr darauf, daß man, rückwärts in die Vergangenheit den Blick wendend, das in Frage stehende Erlebnis *dort unmittelbar erblickt.*

Und in der Tat, wäre dem nicht so, wären wir nur Augenblickswesen, denen nur die unendlich kurze Gegenwart unmittelbar zugänglich wäre, so könnte uns der Sinn des Wortes „Vergangenheit" gar nicht verständlich sein. Ja, schon das Wort „Aufeinanderfolge" müßte uns unverständlich bleiben und damit alles, was zeitliche Verhältnisse aufweist. Nun sind wir aber zweifellos imstande, Er-

eignisse aufzufassen, zu deren Wesen es gehört, zeitliche Aufeinanderfolgen zu bilden. Rhythmus und Melodie sind neben vielen anderen die bekannten Beispiele hierfür. Da helfen uns gegenwärtige Gedächtnisspuren wenig; denn eine Melodie müßte zu einem (wenn auch vielleicht eigenartig gestalteten) Akkord zusammenschrumpfen, wenn die vorangehenden Töne nicht in ihrer Vergangenheit überblickt, sondern in die Gegenwart herübergenommen werde müßten, um sich mit den gegenwärtigen zu einer Einheit zu verbinden, — das Wesen der Melodie ist aber eben *Aufeinanderfolge*. Was aus dem Rhythmus unter entsprechenden Verhältnissen werden sollte, ist schwer zu sagen, — jedenfalls etwas ganz anderes, als was wir unter Rhythmus zu verstehen gewohnt sind.

Schon der mehr oder weniger allgemein anerkannte Begriff der „psychischen Präsenzzeit" überschreitet ja in erstaunlicher Weise den Begriff der physikalischen, punktförmigen Gegenwart und gestattet den gleichzeitigen Überblick über Erlebnisse, die sich in Wirklichkeit zeitlich folgten. Es ist nur ein Schritt von diesem wichtigen psychologischen Begriff zu der Anerkennung, daß wir zum mindesten *„übermomentane" Wesen* sind, die nicht nur durch einen kausal zeitlichen Zusammenhang zusammengehalten werden, sondern auch *im unmittelbaren Erkennen über den Augenblicks-Bewußtseins-Querschnitt hinausgreifen können*. Und ist dies für kleinere Zeiten zugegeben, so wird man weniger daran Anstoß nehmen, auch bei entfernteren Erinnerungen diesen Faktor mit verantwortlich zu machen. So erscheint schließlich dem Menschen seine ganze Vergangenheit, sofern er sich ihrer erinnert, als in unmittelbarem, rückwärts gerichteten Schauen gegeben; zwar durchflochten von mittelbaren Erinnerungskriterien, mit Lücken und Unsicherheiten besät, aber immerhin doch auch in *unmittelbarem Erinnerungswissen* gegeben. So steht uns der Mensch als eine, wenn auch nicht außerzeitliche, so doch übermomentane Bewußtseinseinheit da.

Direkt geschaut oder indirekt erschlossen, — außer Frage ist die Vergangenheit dem Menschen zugänglich. — Gedächtnis im weitesten Sinne des Wortes hat nicht nur der Mensch: selbst leblose Gegenstände tragen die Spuren der Vergangenheit an sich. Ein altes Haus, ein abgetragener Anzug, ein gebrauchtes Taschenmesser,

sie alle weisen die Spuren „ihres Lebenslaufes" auf; sie wären anders geworden, wenn ihr Schicksal, ihre Vergangenheit anders gewesen wäre. Nur die kleinsten, unveränderlichen Partikelchen, welche die Physik als die Träger aller Materie annimmt, Atome oder Elektronen, kennen kein Gedächtnis in diesem Sinn: die Vergangenheit muß an ihnen „spurlos vorübergehen", weil sie ihrer Natur nach unveränderlich sind. Wenn der Assoziationspsychologe das menschliche Gedächtnis mit der Tatsache identifiziert, daß die Vergangenheit im menschlichen Geist Spuren hinterläßt, so geht er im Prinzip nicht über jenes primitive „physikalische Gedächtnis" hinaus. Nicht umsonst werden „psychische Bahnungen" mit den Spuren verglichen, die an einem Seil zurückbleiben, das öfter zu einem Knoten zusammengebunden wurde und sich nun leichter binden läßt als zuvor. — Etwas ganz anderes ist seinem Wesen nach jenes Gedächtnis, von dem wir hier sprechen, wenn es sich auch auf diesem als seiner Grundlage aufbauen mag. Im Menschen läßt die Vergangenheit nicht nur in der Gegenwart konstatierbare Spuren zurück: der Mensch kann *„in der Vergangenheit* (wie in der Zukunft) *leben"*. Die Vergangenheit wird in der Gegenwart nicht nur als gegenwärtige Spur vergangener Ereignisse, sondern sie wird *als Vergangenheit* in der gegenwärtigen Erinnerung wieder lebendig. Dies alles haben wir im Prinzip schon kennen gelernt, als wir von der Transzendenz menschlichen Denkens sprachen. Dort auch sagten wir, daß wir den Menschen nicht verstehen können, wenn wir nicht imstande sind, seine Gedanken nachzudenken: Die Erinnerung ist nur ein besonders wichtiger Spezialfall davon. Nicht indem wir die Erinnerungen nur als Gegenwartsspuren der Vergangenheit auffassen, sondern indem wir in den Sinn der Erinnerungen (der in der Vergangenheit liegt) einzudringen suchen, wird uns ihre Bedeutung für den Menschen klar.

Und wenn man immer noch geneigt sein sollte, die Erinnerungsgewißheit auf indirekte Kriterien zu gründen, ihre *vereinheitlichende Bedeutung* bleibt der Erinnerung, zum mindesten in unserer eigenen Auffassung unseres Selbst, erhalten. Ich, der ich jetzt diese Worte niederschreibe, erinnere mich daran, wie ich vor wenigen Augenblicken die vorangehenden Worte niederschrieb, erinnere mich, wie ich vor einigen Tagen die vorangehenden Kapitel schrieb usw. Die Tatsache dieser im Überblick die Zusammen-

hänge erfassenden Fähigkeit schafft wenigstens die Möglichkeit der Einheitsauffassung unserer, sich in zeitlicher Aufeinanderfolge auslebenden Persönlichkeit, — vorausgesetzt, daß die Ich-Realität zu einer solchen Auffassung genügenden Grund bietet. Wir wollen nun untersuchen, ob ein solcher Grund wirklich besteht, und von der Erörterung der Erinnerung als solcher zu ihrem Inhalt, dem Erinnerten, übergehend, uns fragen, was die Erinnerung uns über uns selbst denn eigentlich mitteilt? Der Mensch steht in seiner Erinnerung nicht als eine zufällige Aufeinanderfolge bestimmter Zustände, sondern als eine irgendwie gebundene Einheit vor sich selbst da, deren sämtliche Zustände und Handlungen sich auf die tieferen Wurzeln seiner Natur zurückführen lassen. Aber den eigentlichen Sinn dieser Selbstbeobachtung können wir noch nicht verstehen, bevor wir uns die *drei Hauptbegriffe des realen Geschehens* klar gemacht haben.

Die Trieb- und Willenseinheit der Persönlichkeit

Drei Begriffe sind also zu unterscheiden, wenn man das kausale Geschehen erschöpfend beschreiben will. Zunächst die Tatsache der regelmäßigen Folge des einen Geschehens auf das andere: ich entziehe einem schweren Körper die Stütze, und er fällt zu Boden. *Schopenhauer* hat den Vorschlag gemacht, die vorangehende Veränderung als Ursache, die folgende als Wirkung zu bezeichnen; also von Ursache und Wirkung in dieser und keiner der nun folgenden Bedeutungen zu sprechen. Wenn die positivistisch gerichteten Naturforscher den Begriff der Kraft zu eliminieren und an seine Stelle die *Gesetzmäßigkeit* zu setzen versuchen, so bleiben sie in bewußter Resignation bei dieser Tatsache der regelmäßigen Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung stehen. Der Leser wird sich daran erinnern, daß Hume es war, der als erster die Notwendigkeit dieses Standpunktes systematisch zu begründen suchte, indem er darauf hinwies, daß die zeitliche Aufeinanderfolge das Einzige sei, was wir im Geschehen um uns und in uns zu erfassen vermöchten. Wir konnten ihm darin nicht nachfolgen; der Trieb, oder besser, der einzelne Strebungsakt als die unmittelbare Tendenz zum Übergang aus dem einen in den nächstfolgenden Zustand

führte uns tiefer in die Struktur des Geschehens ein. Ob wir den Begriff des Strebens auch auf das Naturgeschehen mit Recht übertragen dürfen oder nicht, soll hier unerörtert bleiben; *jedenfalls gilt unsere Feststellung für das Bewußtseinsgeschehen;* und allerdings vollziehen wir jene Übertragung in unserem natürlichen Verhalten auch auf das Naturgeschehen (unter dem Namen „Druck", „Zug" usw.). — Bleiben wir im Sprachgebrauch Schopenhauers, so dürfen wir das Streben nunmehr nicht als Ursache der aus ihm sich ergebenden Veränderungen (Handlungen) bezeichnen, denn diese Bezeichnung ist schon anderwärtig und in einem anderen Sinn verwendet. Das einzelne Streben, der Strebungsakt, ist nun der zweite hier zu erwähnende Begriff, den wir übrigens weiter oben schon genügend besprochen und geklärt haben.

Wir bleiben aber auch bei der Konstatierung einer solchen Momentantendenz noch nicht stehen. Bewegen sich zwei Körper, getrieben durch die Gravitationskraft, aufeinander zu und werden sie in ihrer Bewegung ein oder mehrmals aufgehalten, um ihre Bewegung immer wieder aufzunehmen (Beispiel: ein von einem Berg herunterfallender Stein, der immer wieder ins Rollen kommt, sobald das ihn aufhaltende Hindernis aus dem Wege geräumt wird), so sprechen wir nicht etwa von einem immer neuen Trieb, der von Augenblick zu Augenblick verschwindet und dann immer neu auftritt; sondern von einer *dauernden Kraft,* die immer wieder dieselbe ist, vom ersten bis zum letzten Augenblick. Sie tritt nicht auf während der Bewegung und schwindet mit ihrem Aufhören; sondern sie, die gleiche allgemeine Tendenz der gegenseitigen Anziehung der beiden Körper, ist immer da, nur offenbart sie sich in verschiedenen Augenblicken auf verschiedene Weise: durch Druck auf die Unterlage im Ruhen, durch Beschleunigung der Geschwindigkeit in der Bewegung, durch Überwindung von Hindernissen, wenn sich solche in den Weg stellen usw. Jedes Geschehen besteht aus aufeinander folgenden Momentanzuständen; die ihm zugrunde liegende Kraft aber ist übermomentan, und nur weil sie von Augenblick zu Augenblick hinüberreicht, wird Zustand mit Zustand verbunden und reiht sich der eine notwendig an den anderen an. Cessante causa cessat effectus, — diese Folgerung wäre unausweichlich und das zeitliche Geschehen unmöglich, wenn der Begriff der Ursache sich im Begriff des vorangehenden Ge-

schehens erschöpfen würde. Oder, um in der Terminologie von Schopenhauer zu bleiben, wenn neben den Ursachen im Sinne der unmittelbar vorangehenden Veränderungen nicht auch Kräfte beständen, die, als die eigentlichen Träger des Geschehens, die von außen her erfaßbaren Aufeinanderfolgen von Ursache und Wirkung innerlich verbinden. Wir wiesen schon bei der Besprechung des Triebes darauf hin, daß der Trieb seinem Wesen nach übermomentaner Natur ist; vielleicht sind aber die Natur-Urkräfte oder „die Urkraft" nicht nur übermomentaner, sondern über-zeitlicher Art. Der Zentralbegriff der modernen Physik, die Energie, die in all ihren Äußerungen stets unverändert bleibt, weist auch innerhalb der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung auf dieses Merkmal der Urkraft hin.

Diese kurzen Andeutungen genügen natürlich nicht, um das Gesagte beweiskräftig zu erhärten. Sie sollten hier auch nicht als schon gesichertes Erkenntnisgut stehen; denn es sind ja nicht die naturwissenschaftlichen Grundbegriffe, die uns letzten Endes beschäftigen. Vielmehr sollten uns die vorangehenden Ausführungen nur einige Begriffe vorführen, deren Anwendungsmöglichkeit oder Unmöglichkeit *auf psychischem Gebiet* uns am Herzen liegt.

Es hat kaum einen Sinn, von einer, während einer gewissen Zeit sich gleich bleibenden Empfindung als von „einer und derselben" (identischen) Empfindung zu sprechen. *Das Buch,* das wir anschauen, bleibt in den einzelnen aufeinanderfolgenden Momenten „dasselbe"; die visuelle Empfindung aber, als psychischer Vorgang, kann sich zwar vielleicht gleich bleiben, aber wenn sie sich auch gleich bleibt, so bleibt sie sich nicht identisch. Denn sich identisch bleiben können nur die Träger des Geschehens, nicht das Geschehen selbst. Von einem „identischen Wasserstrahl" zu sprechen, hat keinen Sinn, wohl aber von dem „identischen Wassertropfen", der sich längst des Wasserstrahls bewegt; der vorher im Wasserleitungsrohr gestaut war und sich nachher auf dem Blatt einer Blume wiegen wird. Faßt man die Empfindung als „psychischen Vorgang" auf, so kann auch sie sich nicht identisch, sondern nur gleich bleiben. — Noch augenfälliger ist es, daß man von einer späteren Wiederholung „derselben" Empfindung nicht sprechen kann: sollten sich zwei Empfindungen finden, die zu verschiedenen Zeiten vollkommen gleich sind, so werden es zwei gleiche Emp-

findungen sein, nicht aber die gleiche Empfindung zu zwei verschiedenen Zeiten. Im Wesen einer Empfindung liegt ihre zeitliche Bestimmtheit; sie ist ihrer Natur nach, wie jedes Geschehen, aus Momentan-Zuständen, die in einander übergehend einander ablösen, zusammengesetzt.

So wie die Gleichheit zweier nebeneinander bestehender Vorgänge oder Körper nicht zu ihrer Identität führt, so ist umgekehrt auch *Gleichheit nicht an Identität gebunden.* Das berühmte cartesische Beispiel mit dem Wachsstückchen, das sich durch den Einfluß der Wärme in fast sämtlichen Eigenschaften wandelt, ohne aufzuhören „dasselbe" Wachsstückchen zu bleiben; während es gleichzeitig mit einem anderen, ihm benachbarten, noch so ähnlichen Wachsstückchen nie identisch werden kann, braucht als Beleg zum Gesagten nur kurz in Erinnerung gerufen zu werden.

Hat es nun einen Sinn, von einem *Willen* als von „demselben" Willen, der sich zu verschiedenen Zeiten äußert, zu sprechen; oder ist auch er nur ein Vorgang wie die Empfindung, der aus nichts als einer Reihe sich ablösender Zustände besteht? Beginnen wir mit einfachen Beispielen. Zunächst: Experimentelle Untersuchungen über den Willen haben gezeigt, daß der eigentliche Willensentschluß unserer Beobachtung leicht entschlüpft. Gibt man der Versuchsperson z. B. die Anweisung, einen maximalen Zug am Dynamometer auszuführen, und läßt sie darauf berichten, was sie während des Versuches, d. h. nach dem gegebenen Signal „bald! — jetzt!", erlebt hat, so berichtet sie nicht selten gar nichts über den Willensakt. Die Erklärung war leicht zu finden: der Willensakt war schon früher, im Moment des Empfanges der allgemeinen Anweisung, vollzogen, nun wirkte er sich bloß aus. Das Auftreten der Muskelkontraktion macht manchmal einen geradezu automatischen, mechanischen Eindruck, so sehr ist sie durch die vorangehenden Vorgänge vorbereitet. In der Regel tritt bei nicht allzu leichten Aufgaben immerhin eine nochmalige Anspannung des Willens, ein neuer Anlauf auf, der zur höchsten Leistung führen soll. Aber in dem einen wie in dem anderen Fall sprechen die Versuchspersonen *von einem unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem Augenblick der Entschlußfassung* (die, wenn die Anweisung schon bekannt ist, beim Betreten des Experimentierzimmers, sonst beim Anhören der Anweisung oder auch erst unmittelbar vor dem

Versuch auftreten kann) *und dem Augenblick der höchsten Kraftanstrengung.* „Dort wurde der Entschluß gefaßt, jetzt geht er bloß in Tat über", „die angesammelte Energie kommt jetzt zur Lösung", „es ist, wie wenn jetzt die die Handlungen noch zurückhaltenden Sperrungen bloß aufgehoben zu werden brauchten, damit die Ausführung eintritt" usw., so etwa lauten die erhaltenen Aussagen (Arbeit von Frl. Dr. *Trouet*, Bonner Institut). Hier wird also eine sichere, unmittelbar erkennbare kausale Beziehung zwischen dem vorliegenden Zustand der Entschlußfassung und dem späteren Zustand ihrer Auswirkung behauptet. Ob sie auch zu einer äußeren Körperhandlung führt oder nicht, ist eine Frage für sich; aber die sich einander reibenden *psychischen* Zustände sind, dem unmittelbaren Erleben der Versuchspersonen nach, mehr als bloß zeitlich verbunden. Man könnte vielleicht daran denken, daß diese und ähnliche Aussagen der Versuchspersonen nicht auf einem unmittelbaren Erleben des Zusammenhanges, sondern auf einer gewohnheitsmäßig angenommenen Abhängigkeit der folgenden Zustände von den vorangehenden Willenszuständen gegründet sind. Aber die Selbstbeobachtung spricht dagegen.

Diese Beispiele führen uns aber scheinbar zunächst nicht viel weiter als die uns schon bekannten Ausführungen über den Trieb; auch dort war ja der folgende Zustand an den vorangehenden gebunden und war diese Bindung unmittelbar erkennbar. Nur haben sich die zeitlichen Verhältnisse etwas auseinandergeschoben, wir erkennen nicht mehr bloß die Abhängigkeit zweier unmittelbar sich folgender Zustände, — zwischen dem Augenblick der Entschlußfassung und ihrer Realisierung können auch längere Zeiten verstreichen, ohne daß wir deswegen darüber in Zweifel geraten, ob die gegenwärtigen Zustände innerlich bedingt sind durch die vorangegangenen. *Hier tritt also jene Fähigkeit unseres Gedächtnisses in Funktion, die uns einen unmittelbaren Einblick in die Vergangenheit gestattet:* Wir erkennen unmittelbar die Abhängigkeit zeitlich getrennter Zustände voneinander. Noch deutlicher werden die Verhältnisse, wenn der zeitliche Zwischenraum noch mehr zunimmt. Denken wir an jenes Beispiel zurück, das wir in Fortführung der Betrachtungen über den Trieb brachten: der allgemeine Willensentschluß, nicht mehr zu rauchen, äußert sich in einem späteren Moment darin, daß er uns abhält, dem Rauchtrieb

nachzugeben. Die Abhängigkeit des späteren Geschehens vom vorangehenden Willensentschluß erschlossen wir nicht, wie wir den Zusammenhang zwischen x-beliebigen physikalischen Ursachen und Wirkungen erschließen. Der Zusammenhang zwischen dem Willensentschluß und seiner späteren Auswirkung ist uns sinngemäß gegeben: wir tun eben das, was zu tun wir uns vorgenommen haben und, außer allem Zweifel, *weil* wir es uns vorgenommen haben zu tun. Wer geneigt wäre, die unmittelbare Einsicht, mit der wir die spätere Ausführung des im Willensentschluß Vorgenommenen als in Abhängigkeit von diesem Willensentschluß stehend erfassen, in Zweifel zu ziehen, braucht sich bloß selbst unter entsprechenden Umständen zu analysieren, um den Zweifel zu zerstreuen. Aber wir können hier auch noch einen Schritt weitergehen. Der frühere Willensentschluß wirkt sich für gewöhnlich in späteren Momenten nicht nur in (inneren oder äußeren) Handlungen als seinen Wirkungen aus, sondern der Wille selbst tritt wieder auf und zieht erst dann die entsprechenden Handlungen nach sich. Nicht rein automatisch hemmt sich die Äußerung meines Rauchtriebes durch den Willensentschluß von gestern, sondern auch heute „will ich nicht" rauchen, und dieses Nichtwollen bestimmt das weitere Geschehen. *Ist nun dieser Willensakt von heute ein ganz neuer, vom gestrigen durchaus unabhängiger Willensakt,* der heute unter ähnlichen Bedingungen wieder auftritt, wie er gestern aufgetreten war (etwa so, wie eine ähnliche Empfindung gestern und heute auftreten kann); oder *ist er die „Wirkung" des vorangehenden Willensentschlusses;* oder endlich *sind die beiden Willensakte durch eine tiefere Wurzel verbunden, der sie beide entspringen?* Auf die erste Frage antwortet die Selbstbeobachtung mit einem entschiedenen Nein; der heutige Willensakt ist aber auch nicht bloße Wirkung des gestrigen, wie es z. B. die aus einem Willensakt fließende Handlung ist. Vielmehr *erkenne ich im heutigen Willensakt denselben Willen, dem es gestern gelungen war, sich zu einem Willensentschluß zu erhärten, und der heute unter ähnlichen Bedingungen wieder in mir auftritt.*

Wir sagten oben, Töne, die aufeinanderfolgen, können wir nicht als „dieselben" (identischen) Töne bezeichnen; auch dann nicht, wenn sie „absolut gleich" sind, oder wenn es Teile eines einzigen langgezogenen Tones sind. Aber auch verschiedene Töne

können sich zu einer höheren Einheit zusammenschließen, so z. B. die Töne einer Melodie. Diese Art von Einheit ist jedoch nur eine formale, strukturelle, nicht auch eine Seinseinheit; wenngleich sie zu ihrem Bestehen auch eine Seinseinheit, nämlich die Einheit des Bewußtseins, voraussetzt. Die Einheit, welche die beiden Willensakte verbindet, ist aber nicht nur struktureller, sondern realer Natur: es ist *derselbe* allgemeine Wille, der in der Zwischenzeit im Bewußtsein nur zurückgetreten war, der aber bei Wiederholung ähnlicher Verhältnisse wieder auftaucht.

Deutlicher werden die Verhältnisse allerdings erst dann, wenn man von kleinen Beispielen auf größere übergeht. Denn schließlich ist auch „der Wille, nicht zu rauchen", kein eigentlicher Grundwille der Persönlichkeit, sondern selbst nur eine Abzweigung, eine gelegentliche Äußerung tiefer liegender Triebe. Dort erst werden die Verhältnisse reiner, wo wir es mit jenen Grundkräften zu tun bekommen, die das eigentliche Wesen des Menschen ausmachen und ihm neben der Erkenntnis- oder Bewußtseinseinheit, die wir oben kennen lernten, die Seinseinheit geben.

Caesar hatte einen ehrgeizigen Charakter; *Franziskus von Assisi* ein Gemüt, welches die Schöpfung liebevoll zu umfassen strebte. Caesar vollbrachte viele Taten; sein Tätigkeitsdrang war fast unermeßlich; äußerlich betrachtet waren die Verhältnisse, unter denen er handelte, und die Taten selbst, die er ausführte, so verschieden, daß man vor einer unübersehbaren Vielheit zu stehen meint. „Äußerlich betrachtet!" Aber der mit psychologischer Durchdringungskraft begabte Geschichtsforscher sucht die Vielheit aus einer Einheit zu verstehen, aus jenem Wesenszug seines Charakters, auf den sich alles einzelne Handeln als auf seinen Grundantrieb zurückführt. Erst wenn es ihm gelingt, diesen Wesenszug zu finden, hat er seinen Helden „verstanden". Sein Verhalten ist ähnlich demjenigen Newtons, der durch den genialen Gedanken der Gravitation Einheitlichkeit in die gesamte Natur brachte. Und doch ist sein Befund ganz anders, denn Newton konnte nur die Übereinstimmung im Verhalten der Himmelskörper gegeneinander und der Körper an der Erdoberfläche gegen die Erde zeigen, über das Wesen der Gravitationskraft konnte er nichts erkennen und stellte den weiteren Fragen sein berühmtes „Hypotheses non fingo!" entgegen. Der Historiker

weiß aber sehr wohl, was Ehrgeiz ist; die Kraft, die er als vereinheitlichendes Band einführt, kennt er aus dem unmittelbaren Einblick in sein eigenes Innere. Seine Hypothesenbildung, in der er irren könnte, bezieht sich bloß auf die Anwendung dieses Erklärungsprinzipes auf diesen speziellen Fall, nicht auf das Wesen des Erklärungsprinzipes selbst. Dieses ist an sich eine *causa vera*, und es fragt sich nur, ob es auch für diesen Fall eine solche ist. Und weil er die Grundtriebe der menschlichen Natur kennt, so kann der Geschichtsforscher auch noch in einem zweiten Punkt über das Vorgehen Newtons hinausgehen. Denn prüft er sich selbst und findet die grundlegenden Triebfedern des eigenen Charakters, die seinen Lebenslauf bestimmt haben; und fragt er sich sodann, ob es immer differente Willensimpulse waren, die ihn so oder anders handeln ließen, oder ob ihnen allen ein Wesenszug zugrunde lag, der eben ihn selbst als Persönlichkeit ausmacht und der sich in den einzelnen Willensakten und Handlungen nur immer wieder aufs neue dokumentierte, — so antwortet ihm die nicht näher zu beschreibende unmittelbare Einsicht in die Struktur seines Ich's, daß das sich vielfach Äußernde seinem Wesen nach ein Identisches, nämlich der Kern seiner Persönlichkeit selbst ist. Denn worin anders besteht unsere Persönlichkeit als in jenen Grundtrieben, die für sie charakteristisch sind: im Lebens- und Betätigungstrieb und im Streben, sein eigenes Ich zu behaupten; im Liebebedürfnis und im Haß gegen alles, was unser Ich zu schmälern, zu unterdrücken, zu mindern geeignet wäre; in der Hingabe und der Begeisterung für das Gute und Schöne und zugleich — aus Unvermögen das Höchste zu erreichen — in dem Hang sich durch das Minderwertige im Laster zu entschädigen; im „Drang nach Wahrheit" und in der „Lust am Trug"; und der sich daraus ergebenden Schar sekundärer Eigenschaften wie Ehrgeiz, Neid, Rachsucht, Grausamkeit, Herrschtrieb, aber auch Opferfreudigkeit, Hilfsbereitschaft, Aufrichtigkeit usw.

In den letzten Tatsachen des Bewußtseinsgeschehens läßt sich schlecht etwas beweisen; das einzige Mittel, eine Behauptung zu rechtfertigen, ist die Aufforderung, sie an sich selbst durch Selbstbeobachtung zu prüfen. So steht es auch mit der Behauptung der *unmittelbaren Erkennbarkeit desselben Grundtriebes in dessen einzelnen Äußerungen*. Nicht vorgefaßte Meinungen, und selbst

nicht die so einleuchtend erscheinende Ansicht, daß doch „*der Grundwille gar nichts anders sein könne als die Summe aller unter ähnlichen Bedingungen sich abwickelnden, gleichgerichteten Willensakte,*“ darf uns daran hindern, die Gewissensfrage an uns zu richten, ob er nicht vielleicht *eben doch mehr*, nämlich die *Grundlage der einzelnen Willensakte* ist, und sich in dieser seiner Eigenart uns in der Selbstbeobachtung auch unmittelbar zu erkennen gibt. Diese Aufforderung müssen auch wir ergehen lassen. Man greife einen Grundtrieb seiner eigenen Natur heraus, sei es nun Ehrgeiz, oder Streben nach Selbstvervollkommnung oder nach dem Erreichen irgendeines Zieles, und frage sich, ob der Ehrgeiz von heute etwa ein anderer (nicht qualitativ, sondern „substanziell“ genommen) sei als der Ehrgeiz von gestern, und man wird finden, daß es derselbe, identische Ehrgeiz ist, der uns gestern und heute beherrscht. Es ist nicht bloß die Wiederholung gleichen Erlebens, sondern irgendwie *etwas mehr*, etwas Verwandtes, organisch Verknüpftes in den beiden Erlebnissen. *Es ist ihr inneres Zusammenhalten im gleichen Trieb.* Vielleicht bedarf es einer gewissen Übung, der Ausbildung einer gewissen Einstellung, um neben dem Einzelerleben, das für jeden leicht merklich, jenen inneren Zusammenhang herausheben zu können, der zwar irgendwie im dunkeln Bewußtsein eines Jeden lebendig vorhanden ist, und der auch das sprachschöpferische Allgemeinbewußtsein zur Schaffung solcher Begriffe wie „Ich“, „Persönlichkeit“ usw. geführt hat, dessen klare Erfassung uns aber nach dem Sprichwort: „vor lauter Bäumen (Einzelerlebnissen) sieht man den Wald (Einheitlichkeit des Willens) nicht,“ leicht entschlüpft.

Eines möge hier aber noch besonders betont werden: ein anderes ist es, die Einheitlichkeit der Willenspersönlichkeit in dem hier vertretenen Sinn zu behaupten; ein anderes, die weiter oben entwickelte Erkennbarkeit des Zusammenhanges zwischen einem allgemeinen Entschluß und seinen einzelnen Wirkungen anerkennen. Auch wenn man keine Grundtriebe zugibt, die hinter dem Einzelgeschehen, es richtend, stehen, wird man nicht umhin können zuzugeben, daß allgemeine Willensrichtungen, Willensentschlüsse usw. sich in irgendeiner Weise im späteren Geschehen auswirken, und daß der Zusammenhang zwischen ihnen und ihren Wirkungen unmittelbar einsichtig erkannt werden kann. Und viel-

leicht wäre es zweckmäßiger, bei dieser Behauptung stehen zu bleiben, denn in ihr ist eigentlich schon alles enthalten, was wir über die Unzulänglichkeit der rein naturwissenschaftlich-induktiven Behandlungsweise des Willensgeschehens zu sagen hatten. Aus ihr auch folgt der Vorzug der einsichtig „dichterischen" Behandlung einer Persönlichkeit und deren Entwicklung gegenüber der in der rein naturwissenschaftlich gerichteten Psychologie üblichen. Wobei übrigens unter „Dichter" jeder Menschengestalten schöpferisch bildende Geist und gleichzeitig mit ihm auch der „Menschenkenner" zu verstehen ist, dem es gegeben ist, die Wesenszüge nicht erdichteter, sondern „wirklicher" Menschen vergangener oder gegenwärtiger Zeiten so zu ergründen, daß er, zwar nicht frei schaffend, aber in seinem Inneren die Wirklichkeit *schöpferisch nachbildend*, zu den tieferen Wurzeln der menschlichen Natur vorzudringen vermag.

Es sei zum Schluß noch hinzugefügt, daß die Überschrift dieses Kapitels nicht etwa die numerische Einheit nur eines Willens und Triebes als charakteristisch für eine bestimmte Persönlichkeit besagen sollte. Aus der ganzen vorangehenden Darlegung geht ja deutlich genug hervor, daß in erster Linie *die Einheit eines Triebes gegenüber seinen einzelnen Manifestationen* gemeint war. Aber wichtig ist doch auch, daß die Zahl der Triebe, die einem Menschen eigen sind, nicht gar groß ist, wenn man tief genug, bis zu den eigentlichen Grundtrieben herabsteigt. Und als vielleicht nicht ausgeschlossen läßt sich die Möglichkeit offenhalten, auch diese noch weiter, letzten Endes vielleicht auf *den einen, den eigentlichen Grundtrieb* zurückzuführen. Doch wird ein solcher Urtrieb kaum mehr alle persönliche Eigentümlichkeit in sich vereinigen können, sondern eher einer noch undifferenzierten Urkraft, wie etwa dem Drang zum Leben oder dgl., zu vergleichen sein.

Die vorangehenden Ausführungen über die *Bewußtseins- und Willenseinheit der Persönlichkeit* treten in ein vielleicht noch helleres Licht durch die Gegenüberstellung der *innerhalb eines und desselben Bewußtseins* und der *in verschiedenen Psychen* sich abspielenden Prozesse.

In einem der praktisch wichtigsten Zweige der Psychologie, der *Massenpsychologie*, wird nicht selten von der „Massenseele" gesprochen. Es wird darauf hingewiesen, daß sich die Menschen in

großen Komplexen recht anders verhalten, als es jeder einzelne für sich tun würde; bei der Massenpanik, Massenbegeisterung usw. bemächtigt sich ein Affekt mit unwiderstehlicher Gewalt der ganzen Masse, er erreicht größere elementare Wucht, Wildheit, Unduldsamkeit, Primitivität und Aktivität als sie dem Gefühlsleben jedes einzelnen Menschen sonst eigen sind. Das Denken der Masse ist ebenfalls primitiver, autoritativer und zugleich leichtgläubiger, roher, undifferenzierter, bildhafter, einseitiger als das Denken der einzelnen sie zusammensetzenden Individuen. In ihrem Fühlen, Denken und Handeln tritt die zusammengeschlossene Masse, deren Mitglieder unter gegenseitiger Suggestion stehen, als eine *dem Einzelnen übergeordnete Einheit* auf, als deren integrierender Bestandteil jeder einzelne Mensch erscheint. Das veranlaßte manche Forscher, den oben zitierten Ausdruck „Massenseele" zu gebrauchen und davon zu sprechen, daß für die Masse andere psychologische Gesetze als für das Einzelindividuum Geltung haben. Nun ist es gewiß richtig, daß sich der Mensch in der Masse in der Regel anders verhält als in der Einsamkeit; gewiß setzt in der Masse die gegenseitige Suggestion ein, und andere Faktoren gesellen sich hinzu, um den oben geschilderten Zusammenschluß der Masse zu einer Handlungs-, Denk- und Fühl-Einheit zu bewirken. Aber wenn gesagt wird, daß für die Masse andere psychologische Gesetze gelten als in der Individual-Psychologie, so beruht dies, wie schon *Simmel* zeigte, auf einem Irrtum. Nein, alle „Elementargesetze", die für das Individuum überhaupt gelten, (so z. B. die Gesetze der Suggestibilität, der Aufmerksamkeitsstörung, des Machttriebes usw.) gelten für das Individuum, auch wenn es sich in der Masse befindet. Ja, sie sind es gerade, die das Individuum in der Masse so handeln lassen, wie es dies — als Massenbestandteil — tut. Nur sind eben die Umstände, unter denen der Mensch in der Masse sich befindet, weitgehend andere, als wenn er allein ist. Daher muß auch der Mensch als Massenteil anders reagieren als das vereinzelte Induviduum. Durch den Massenzusammenschluß ist keine neue „Seele", die „Massenseele", entstanden, keine neuen Gesetzmäßigkeiten sind geschaffen worden, sondern nur *neue Bedingungen*, unter denen sich die gleichen Gesetzmäßigkeiten naturgemäß anders auswirken müssen. Daher können auch die Prinzipien der Massen-

psychologie nicht nur in der Masse, sondern auch schon im Einzelindividuum studiert werden. Die Masse selbst muß in ihre elementaren Bestandteile, eben in die Einzelmenschen, zerlegt werden, die Reaktionsweise des einzelnen Menschen, im besonderen sein Reagieren auf die Anwesenheit und die Gemütsäußerung anderer Menschen, muß erforscht werden; dann wird die einfache Summierung solcher Reaktionen über sämtliche Menschen, die eine Masse darstellen, die Reaktionsweise der Masse ergeben! Man sieht: die Masse ist in der Tat nur eine funktionelle Einheit, aber eine substanzielle Vielheit. Nicht so der Einzelmensch. Er ist keine Summe sich gegenseitig beeinflussender Bestandteile, die auch für sich existieren und ihre Einzeleigenschaften ausbilden könnten; er läßt sich nicht in Elemente zerlegen, aus deren Beschaffenheit man auf die Beschaffenheit des Ganzen schließen könnte. Denn seine Elemente selbst kommen zu ihrer Eigenart erst innerhalb der Persönlichkeit, und die Einheit der letzteren geht prinzipiell über ein Zusammensein der Elemente hinaus.

V. Kapitel

Zur einsichtigen Psychologie des Fühlens

Das Gefühl und sein Objekt

IM Denken und auch im Willensleben finden sich Wesenszüge, innere Beziehungen und zeitliche Abfolgen, die uns einen unmittelbaren Einblick ins psychische Geschehen und seine Gesetzmäßigkeit erlauben. Wir brauchen da nicht bloß zu *registrieren*, sondern können auch *verstehen*. Wie steht es damit im Gebiet des Gefühlslebens?

Es seien einige Fälle angeführt, die einen solchen Einblick in den Zusammenhang zwischen Gefühl und der Empfindung, an die es sich anschließt, scheinbar verwehren: Wir können uns ebenso gut denken, daß sich an das Essen von Zucker, an das Trinken von Ricinusöl usw. Lust wie Unlust anschlösse. Doch muß hier noch eine feinere Unterscheidung getroffen werden: da uns der Geschmack von Zucker und Ricinusöl nicht a priori bekannt ist, so können wir natürlich gar keine Erwartungen darüber hegen, ob sich Lust oder Unlust daran anschließt. Die Erfahrung allein kann uns darüber belehren. Und wir können auch durchaus nicht unmittelbar verstehen, *warum* uns Zucker gut, Ricinusöl schlecht schmeckt. Anders erscheint aber das Problem, wenn wir nicht die Beziehung zwischen dem äußeren Körper und der Art seiner Einwirkung auf unseren Geschmackssinn ins Auge fassen, sondern uns nur nach dem Zusammenhang zwischen seinem Geschmack und der Gefühlsbetonung, die sich daran anschließt, fragen. Und nur diese Fragstellung geht uns hier ja an. Da wird uns die rasche Antwort erschwert. Auch schon *in der Vorstellung* schließt sich an den einen Geschmack Lust, an den an-

deren ausgesprochene Unlust an, und es ist nicht so leicht zu entscheiden, ob diese Gefühle nur reproduktiver Natur sind und auf Grund früherer Erfahrungen *assoziativ* auftreten, oder aber wir auch hier imstande sind, neben der Tatsache ihres Zusammenauftretens auch noch *eine innere Beziehung zwischen der Empfindung und dem sich anschließenden Gefühl* zu erfassen. In der Tat: erscheint uns denn der Geschmack (als Empfindung) nur zeitlich an das ihn begleitende Gefühl geknüpft, so daß wir nur aus der Regelmäßigkeit ihres gleichzeitigen oder aufeinanderfolgenden Auftretens auf irgendeine Beziehung zwischen ihnen schließen können; oder stellt der „gute" resp. „schlechte Geschmack" eine gewisse Einheit dar, deren beide Bestandteile, Empfindung und Gefühl, uns unmittelbar als zueinander gehörend, das Gefühl durch die Beschaffenheit der Empfindung bedingt, erscheinen? Man stelle sich vor, daß sich an eine süße Geschmacksempfindung z. B. Zahnschmerz anschlösse, wie er sich manchmal durch Monate bei jedem Genuß von Süßigkeiten einstellt. Zweifellos bildet sich unter diesen Umständen eine enge assoziative Bindung zwischen dem einen und anderen Bewußtseinsinhalt aus. Aber mag sie noch so stark sein, einen unmittelbaren inneren Zusammenhang zwischen der Empfindung des Süßen und dem sich anschließenden Schmerz könnten wir nimmermehr entdecken. Immer werden wir die beiden Empfindungen als zwei im Bewußtseinsquerschnitt tatsächlich nebeneinander bestehende, aber keine einsichtige Verbindung zulassende Bewußtseinsinhalte auffassen. Die Physiologen werden uns zwar darüber belehren können, wie die gleiche chemische Substanz, die unsere Geschmacksbecher anfüllt und die Geschmacksempfindung des Süßen in uns entstehen läßt, gleichzeitig auch die mikroskopisch feinen Nervenendigungen, die den Zahn durchziehen (wenn dies die richtige Erklärung der Erscheinung ist), reizt und so die Schmerzempfindung hervorruft. Aber diese Erklärung steht auf einem prinzipiell anderen Brett als die unmittelbare Einsicht in die Zusammengehörigkeit der Süßempfindung und ihrer Lustbetonung: Kann doch die rein induktive Erforschung ursächlicher Zusammenhänge, wie sie der hier möglichen physiologischen Erklärung der Verhältnisse zugrunde liegen müßte, nie mehr als die Registrierung der zeitlichen Verhältnisse vermitteln!

Es ist behauptet worden, daß es so feste assoziative Bindungen in unserer Psyche gibt, daß wir sie nicht willkürlich wieder lösen können, und daß sie daher den Eindruck letzter Zusammenhänge machen, während sie in Wirklichkeit auf der Grundlage phylogenetischer Assoziationsbildung erst entstanden sind. Daher sollten wir stets mit Vorsicht von unmittelbaren Zusammenhängen sprechen, und selbst unsere Denkgesetze, die eine Abweichung von ihren Normen nicht zuzulassen scheinen, könnten letzten Endes auch nur solche erhärteten, durch jahrtausendelange Erfahrung gestifteten Assoziationen sein. — Das Vorhandensein fester Assoziationen unterliegt keinem Zweifel; auch ihre Unaufhebbarkeit durch unser bloßes einmaliges Wollen ist eine Tatsache. Ob sie einer systematischen Gegenarbeit des Willens statthalten könnten, ist nicht so leicht zu entscheiden. Die Möglichkeit ist aber durchaus zuzulassen, daß die kurze Spanne des individuellen Lebens nicht hinreicht, um mit dem Ergebnis einer „Gewohnheit von Generationen" aufzuräumen. Gerade deswegen darf die „Festigkeit der Bindung" auch nicht das eigentliche Kriterium sein, durch welches wir die nur assoziativen Zusammenhänge von den „inneren" Zusammenhängen unterscheiden wollen. So fest ein assoziativer Zusammenhang auch sein mag, er wird uns die beiden verbundenen Inhalte immer nur *gleichzeitig ins Bewußtsein bringen können.* Denken wir an *Hume,* so müssen wir noch das *Erleben des assoziativen Zwanges,* der Neigung vom einen zum anderen überzugehen, hinzufügen. Aber weder das tatsächliche zeitliche Zusammenauftreten der Bewußtseinsinhalte, noch auch das Erleben jenes Übergangszwanges meinen wir, wenn wir *von der Erkennbarkeit des inneren Zusammenhanges* sprechen. Nein, die beiden Inhalte schließen sich in irgend einer Weise zu einer Verbindung zusammen, die „ihrem Sinne nach" über das zeitliche Nebeneinander und den assoziativen Zwang hinausgeht. Im Denken war es der Zusammenhang der Denkgegenstände, den wir erkannten; ein ganz eigenartiger, in seiner Einzelbeschaffenheit außerordentlich mannigfaltiger Zusammenhang der Gleichheit, Verschiedenheit, des Größer-, Zahlreicher-, Intensiverseins usw. Im Wollen war es der einsichtig erkennbare Zusammenhang realer Abhängigkeit der Willensauswirkung vom Willensentschluß oder dem Grundwillen des Menschen. Im Fühlen ist es ein wieder anderer Zu-

sammenschluß *des Gefühlsobjektes mit dem Gefühlston* zu einer eigenartigen Verbindung, die wir in den obigen Beispielen zunächst nur angedeutet finden und im folgenden noch näher kennen lernen werden. (Vergl. Grundlegendes bei *Geiger, Pfänder, Scheler* u. a.)

Bestimmte Körperbewegungen und ihre rhythmische Aufeinanderfolge beim Gehen, Freiturnen, Tanzen — sind uns angenehm. An diesem Beispiel wird das „Herauswachsen" der Lust, der innere Zusammenhang zwischen der Tanzbewegung und ihrer Gefühlsbetonung vielleicht noch deutlicher als beim Beispiel der angenehmen Geschmacksempfindung. Man möge nicht einwenden: dieser Zusammenhang kann ja gar nicht erkannt werden, denn er ist gar nicht einmal eindeutig vorhanden: die gleichen Bewegungen sind uns im ermüdeten Zustand unangenehm, die uns noch vor kurzem angenehm waren, — es kann uns also nur die Erfahrung über den Anschluß der Lust oder Unlust an bestimmte Körperempfindungen belehren. In der Tat ist der Zusammenhang zwischen einzelnen Körperbewegungen und Gefühlen nicht eindeutig; aber es war auch nur willkürlich und unbegründet, daß wir nur einen Teil des gesamten Bewußtseinskomplexes herausgriffen. Nehmen wir unser Allgemeinbewußtsein hinzu, dann erst können wir sagen: *bei diesem allgemeinen Zustand des Bewußtseins wird sich an bestimmte Körperbewegungen Lust anschließen;* und diese Lust tritt nicht nur als zufällige Begleiterscheinung der Bewegung auf, sondern als Bestandteil eines einheitlichen Erlebnisses, dessen beide Teile — Bewegungsempfindung und ihre Lustbetonung — einsichtig zueinander gehören! — Ein weiteres Beispiel aus dem Gebiete der Empfindungen: die *Schmerzempfindung* — die der Analyse von jeher viel Schwierigkeiten bereitet hat. In ihr ist die Verbindung von Empfindung und Unlust so innig, daß man nur mit Mühe den Empfindungsbestandteil jeder besonderen Schmerzempfindung von der Unlust abtrennen kann, die ihn begleitet. Umso klarer wird hier die innere Beziehung beider und die Unmöglichkeit, sie einfach als gleichzeitige, im übrigen aber als unserem Bewußtsein durchaus unverbunden gegebene Inhalte aufzufassen.

Eindeutig klar liegen die Dinge allerdings erst in den höheren Regionen des Erlebens. Schon das elementar *ästhetische* Lustgefühl an irgend einer einfachen Form wird von uns unmittelbar „als

unsere Antwort auf den Sinneseindruck" aufgefaßt. Fast kann man hier schon von einer „Beziehung" des Gefühles auf seinen „Gegenstand" sprechen, welche einen der wesentlichsten Faktoren einer *„subjektiv gewendeten"* Bewertung des Eindruckes ausmacht. Sollten wir es bei der ästhetischen Bewertung einer Form denn wirklich nur mit der Tatsache zeitlichen Zusammenfallens eines Sinneseindruckes und eines Lustgefühls zu tun haben, dessen Zusammenhang mit dem Sinneseindruck wir gar nicht einsehen? Man verwechsele die behauptete Erkennbarkeit des Zusammenhanges nicht mit dem „Verstehen, *warum* uns etwas gefällt"! Ob diese Frage überhaupt einen Sinn hat, und wie ihre Antwort auch lauten mag, bleibe dahingestellt; nehmen wir an, daß die Antwort durchaus negativ ausfällt: „wir verstehen gar nicht, warum sich die Lust gerade an diese, die Unlust an jene Formkombination anschließt"; — so erleben wir doch, ohne angeben zu können, *warum* das so ist, ganz unmittelbar, daß diese ästhetische Lust aus diesem Sinneseindruck herauswächst, durch ihn als solchen bedingt ist, zu ihm, als unsere Bewertung seiner Beschaffenheit, gehört, — nicht einfach gleichzeitig „neben ihm steht". — Die *„objektive Wendung"* in der ästhetischen Bewertung bringt uns der Begriff der *Schönheit* (resp. Häßlichkeit), in dem die objektive Beziehung zwischen dem Gegenstand und seinem Gefühlswert so innig ist, daß sie nicht nur eine höhere Bewußtseinseinheit, sondern sogar eine Wert-Realität im Gegenstand selbst darstellt.

Selbst wer geneigt ist, alle höheren ästhetischen und ethischen Wertungen aus der elementaren Lust-Unlust-Betonung der Empfindungen durch Bildung komplexer assoziativer Beziehungen abzuleiten, wird also den einsichtigen Zusammenhang zwischen der elementaren Lust-Unlust und ihrer sinnlichen Grundlage dennoch nicht leicht in Abrede stellen können. Aber die rein psychologistische Ableitung der Wertung aus der Lust-Unlust-Betonung kehrt ja die tatsächlichen Verhältnisse bekanntlich um: nicht die Werte sind durch die Gefühlsbetonung bedingt, sondern umgekehrt, die Gefühlsbetonung stellt sich als Lust oder Unlust dort ein, wo ein positiver oder negativer Wert erfaßt wird. Wir wollen im nächsten Kapitel mit ein paar Worten noch darauf eingehen. Hier sei nur ein Beispiel zitiert: wenn wir erfahren, daß ein uns nahe stehender Mensch — unser Sohn, Bruder, Freund — ein Ver-

brechen oder eine Heldentat begangen (man denke z. B. an die einleitende Szene der Räuber, wo Franz Moor seinen Vater durch die Mitteilung, allerdings nur erdachter, Missetaten Karls zur Verzweiflung bringt), so entsteht in uns Schmerz oder Freude. Sollte man auch hier nur von einem tatsächlichen Zusammenfallen der erhaltenen Nachricht und unserer Reaktion sprechen können? Ist es nicht *absolut einleuchtend,* daß der *Sinn* der Nachricht es war, der die Gefühlsregung in uns hervorrief? Und zwischen diesem Sinn der Nachricht und unserer Reaktion darauf besteht ein einsichtig erfaßbarer Zusammenhang; wir mußten so reagieren, denn: Liebe zu einem Menschen und das Wissen um seine sittlich edle Tat oder seinen Verfall *ergeben notwendig* Freude oder Schmerz. Wenn wir einen Menschen lieben, so wünschen wir ihm alles Gute, dies ist in unserer Liebe zu ihm schon implizite enthalten; daher ist auch unsere Reaktion unter bestimmten konkreten Verhältnissen durch unser allgemeines Verhalten zum Menschen eindeutig vorbestimmt. Daher erkennen wir auch ganz unmittelbar den Zusammenhang zwischen dem Sinn der erhaltenen Nachricht und der darauf folgenden Reaktion; kausal gesprochen: auf diesen Ursachenkomplex mußte diese Wirkung notwendig folgen![1]

Verweilen wir noch etwas beim *Phänomen der Liebe.* Zugegeben, daß ihre psychologische Analyse nicht so leicht ist, wie sie zunächst erscheinen mag; zugegeben auch die Möglichkeit, daß sie nicht ein elementarer psychischer Vorgang, sondern ein komplexes Gebilde ist, in das Lust und Unlust nur als Komponenten eingehen. Außer Zweifel bleibt bestehen, daß die Liebe, mag sie ein noch so kompliziertes Phänomen sein, eine *eigentümliche* Tatsache des psychischen Lebens ist. Ist sie etwa einfach ein Gefühl, ein Gefühl der Lust? Wäre sie das, so brauchten wir für sie nicht ein eigenes Wort; — mag eine Lustkomponente in ihr stecken, die Liebe ist offenbar mehr als Lust. Ist die Liebe eine „sich gleichzeitig mit der Wahrnehmung des geliebten Objektes in uns einstellende Lust", so daß sie sich in die Gleichung bringen ließe: Liebe = Lust + Wahrnehmungsobjekt? Diese Bestimmung ist schon besser, denn sie hebt

[1] Natürlich ist hier die Rede nur von einfachen, normalen Liebesverhältnissen. Es gibt auch Liebe, die mit Haß, mit Neid, mit Eifersucht usw. gemischt ist. Daß dort auch die Reaktion anders ausfallen wird, ändert nichts an dem ins Auge gefaßten „reinen Fall".

einen Wesenszug der Liebe hervor, der im Begriff der Lust noch nicht liegt: die Liebe ist zum mindesten nicht Lust als solche, sondern eine sich an ein bestimmtes von uns aufgefaßtes Objekt anschließende Lust. Sie ist dadurch auch schon anders beschaffen als die meisten bis dahin erwähnten Lustarten; denn bei ihnen schloß sich die Lust unmittelbar an eine erlebte Empfindung an („Empfindungslust" beim Schmecken, Riechen usw.), bei der Liebe schließt sich dagegen das Gefühl nicht an die Empfindung, sondern an das uns durch Empfindungen vermittelte *Objekt der Außenwelt* (Mensch, Gegenstand) an. Es gibt ja verschiedene Arten der Liebe, darunter ist eine, die man wohl mit Recht als „die echte Liebe" bezeichnet, und die nicht bloß das „Wahrnehmen" des geliebten Objektes liebt, sondern das Objekt selbst. So lieben wir Menschen, Kunstwerke, unser Lebenswerk. In der Regel müssen so geliebte Objekte „Eigenwerte" besitzen, die sie uns liebenswürdig machen und uns eine von der Beschränktheit unseres Subjekts völlig befreite „reine Liebe" einflößen. Es gibt aber auch Fälle scheinbar selbstloser Liebe, wo diese Voraussetzung nicht erfüllt ist und liebens-unwürdige Objekte geliebt werden. Aber es bleibt fraglich, ob hier wirklich selbstlose Liebe vorliegt, selbst wenn eine völlige Hingabe, bis zum Opfer an Gesundheit und Leben, des Liebenden an den Geliebten, stattfindet. Man denke etwa an die Liebe der Frau Weidelich in *G. Kellers* „Martin Salander" ihrem Zwillingspaar gegenüber; die scheinbar selbstlose Liebe ist doch in Wirklichkeit stark ich-geschwängert und mit Eitelkeit, Großtuerei und Selbstüberhebung angefüllt. Von dieser oder ähnlicher Art, wobei das Kind nur als eine Absplitterung des eigenen Ich oder doch „in Hinsicht auf dieses Ich" betrachtet und geliebt wird, ist häufig die Elternliebe *(Niobe, König Lear, Meister Anton)*, — die sich nun allerdings in anderen Fällen bis zur höchsten Vollkommenheit selbstlosen Fühlens erheben kann. — Und wie die Verwandtenliebe, so ist auch die Liebe der Geschlechter nur selten rein von Ich- und Genußsucht der Liebenden. Die entsagende, das Glück nur des Geliebten noch herbeisehnende Liebe mag am klarsten die „reine Liebe" ausdrücken *(Eugénie Grandet* von *Balzac)*. Aber die Liebe braucht nicht zu entsagen, um wirkliche Liebe zu sein. Romeo und Julia der italienischen Stadt Verona wie des kleinen

Schweizerdörfchens nahe Seldwyla lieben sich und gehen restlos ineinander auf, ohne Entsagung zu üben.

So besteht also jedenfalls ein Wesenszug der echten Liebe darin, daß sie ein Gefühl ist, das sich an ein ich-fremdes, oder besser: jenseits der Grenzen unseres Ichs gelegenes Objekt anschließt. Alles übrige ist nicht die hier gemeinte Liebe, sondern Selbstliebe. Wie so etwas möglich ist, also wie eine „transzendente Liebe" möglich ist, werden wir jetzt, nachdem wir im ersten Kapitel die Denktranszendenz kennen gelernt haben, viel leichter verstehen können, als es ohne dies geschehen könnte. Denn schon die Auffassung eines außerhalb unseres eigenen Ich gelegenen Objekts, auf das sich unser Gefühl bezieht, wäre eine Unmöglichkeit, wenn wir nicht erkannt hätten, daß diese „unlösbare" Aufgabe bei jedem Denkakt tatsächlich gelöst wird, ja gerade das Wesentliche des Denkens ausmacht. Was wir also als Voraussetzung der echten Liebe betrachten müssen: die Auffassung eines ich-fremden Objekts, — ist uns durch das Denken jedenfalls schon garantiert. Doch durch das einfache „Zusammensein" eines solchen Objekts und eines „sich anschließenden" Gefühles ist das Wesen der Liebe noch nicht erschöpft, — denn nun müssen wir uns noch fragen, *wie schließt sich denn das Gefühl an das gedachte Objekt an?* Mit anderen Worten: in welchem Sinn ist das Pluszeichen der obigen Gleichung zu verstehen? Daß wir Gefühl und Gefühlsobjekt aufeinander innerlich beziehen, ist außer allem Zweifel; aber die Frage steht so: ist die Auffassung dieser Beziehung nicht etwa bloß assoziativ von uns in das Verhältnis der beiden hineingetragen, statt ursprünglich unmittelbarer Art zu sein? Wiederholt erleben wir ja das zeitliche Zusammenfallen eines bestimmten Gefühles mit einer bestimmten Wahrnehmung, was einerseits die Bildung starker Assoziation zwischen beiden veranlassen muß (mit entsprechendem assoziativen Übergangszwang), andererseits auch die Feststellung eines kausalen Abhängigkeitsverhältnisses zwischen dem Gefühl und seinem Objekt bewirken könnte! — Nun, von einer „Feststellung kausaler Abhängigkeit", die auch nur im entferntesten unserem wissenschaftlichen Feststellen kausaler Beziehungen durch Häufung und Modifikation der Beobachtungsverhältnisse vergleichbar wäre, findet sich natürlich nicht die Spur in unserer Erkenntnis des Zusammenhanges zwischen Gefühl

und Gefühlsobjekt! Eine solche Auffassung wäre ein Rationalisieren der unter z. T. schon recht primitiven psychischen Bedingungen auftretenden Liebe, die wohl niemand ernstlich unternehmen wird. Es bleibt aber noch die unmittelbarere Auffassung der zwischen Gefühl und Objekt herrschenden Beziehung durch ihren Zusammenschluß auf assoziativer Basis möglich. Doch man bedenke: es gibt „Liebe auf den ersten Blick" und noch häufiger eine durch eine Bewegung, ein rasches Wort des anderen Menschen gestiftete Liebe, — von der Bildung gefestigter Assoziationen kann hier gar nicht die Rede sein. Und von den seltenen Fällen einer Liebe auf den ersten Blick ganz abgesehen, erleben wir in einem fort „Sympathien und Antipathien auf den ersten Blick" bei der ersten flüchtigen Begegnung mit uns früher unbekannten Menschen. Im Grunde dürften wir unter diesen Umständen ja gar nicht wissen, woher unser Gefühl kommt, — wenn es nicht schon das Merkmal einer Eigenbeziehung zum Objekt an sich hätte! Und das gilt nicht nur von den höheren Liebes- und Haßgefühlen, sondern nicht weniger auch von sämtlichen übrigen, sogar von den Empfindungsgefühlen, — denn auch diese schließen sich uns meistens sofort und fehlerlos an ihr Empfindungsobjekt und nicht an irgendeine andere gleichzeitig vorhandene Empfindung an.

Aber vielleicht sind wir schon so daran gewöhnt, Gefühl und Wahrnehmung oder Wahrnehmungsobjekt kausal aufeinander zu beziehen, daß, sobald ein gleichzeitiges Auftreten erlebt wird, sie auch schon als in kausaler Beziehung stehend aufgefaßt werden? Ähnliche Bedingungen drängen uns eben vielleicht auch schon beim einmaligen Auftreten die kausale Deutung so energisch auf, daß sie sich wie eine unmittelbare Auffassung des Tatbestandes einstellt. Dabei hebt sich die betreffende Wahrnehmung von allen anderen gleichzeitig mit ihr bestehenden dadurch ab, daß sie nicht nur gleichzeitig mit dem Gefühl besteht, sondern auch zu ungefähr gleicher Zeit mit ihm auftritt. — Und vielleicht wäre noch die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß wir eine allgemeine Denkkategorie für die kausale Auffassung des Aufeinanderfolgenden besäßen, so daß uns das vorangehende Geschehen (Wahrnehmung) stets als die Ursache des Folgenden (Gefühl) erscheint. Da nun bei gefühlsbetonten Wahrnehmungen die Wahrnehmung der einzige neu auftretende Inhalt ist, auf den das Gefühl folgt, so stände

dadurch der kausale Zusammenhang beider für uns unmittelbar fest. Wir erkännten also auch nach dieser Auffassung gar nicht unmittelbar, daß *dieses Gefühl* in irgendeinem *inneren Verhältnis* zu *jener Wahrnehmung* steht, sondern faßten sie als kausal verbunden auf, weil wir nicht anders können, als alles Geschehen kausal bedingt aufzufassen, und ginge dem gleichen Gefühl eine andere Wahrnehmung voraus, so würden wir es ebensogut auf diese als auf jene kausal beziehen können. Mit anderen Worten: dem Gefühl als solchem sähen wir seine innere Bezogenheit auf die Wahrnehmung nicht an, nur ihre zeitlichen Verhältnisse neben der allgemeinen Notwendigkeit, alles kausal gebunden aufzufassen, veranlaßten uns auch hier, eine innere Beziehung zwischen Wahrnehmung und Gefühl anzunehmen.

Wäre dem nun so, so müßten wir unsere Annahme über die kausale Beziehung zwischen einer bestimmten Wahrnehmung und einem bestimmten Gefühl schließlich doch *durch eine Induktion* gewinnen, die sich nun allerdings nicht auf absichtlich wissenschaftliche Modifikation der Versuchsbedingungen stützte, sondern aus der unmittelbaren Beobachtung vieler Fälle, in denen sich die kausal irrelevanten Bedingungen von selbst aufheben, hervorginge. — Nun gibt uns aber die Induktion nie völlige Sicherheit: es könnte ja möglich sein, daß irgendein von mir nicht bemerkter Faktor sich immer parallel mit dem Eindruck des „scheinbar geliebten" Menschen einstellte, und *er es eigentlich wäre,* der das Lustgefühl in mir auslöste, das ich dann nur fälschlich als Liebe zum betreffenden Menschen auffaßte. Ähnliche Fälle kommen tatsächlich vor: darauf beruht z. B. die Kunst des Einschmeichelns. Der Schmeichler erzeugt Lustgefühle in mir, die durchaus nicht ihn selbst, sondern mein eigenes Ich zur Quelle haben: die Persönlichkeit des Schmeichlers ist mir im Grunde durchaus gleichgültig; da ich aber gerne gut über mich selbst denke, ein solches Denken sich mit Lust verbindet und der Schmeichler mir diese Lust verschafft, so wird leicht auch seine Person mit Lust verbunden. Wie diese Übertragung des Gefühles hier vor sich geht, soll uns nicht näher interessieren; man spricht, vielleicht nicht mit Unrecht, von Assoziationsvorgängen, die sie bewirken sollen (wie denn die Assoziationsvorgänge — s. oben S. 42 f. — auch schon beim Entstehen von Denkirrtümern eine große Rolle spielen

mochten). Nun *höre* ich den Schmeichler nicht nur gerne, sondern ich *sehe* ihn auch gern, er ist mir *allgemein angenehm geworden;* und steigert sich mein Gefühl durch Zeit und Umstände zu einem höheren Grad, so „liebe" ich ihn auch schon. *Ich meine wenigstens,* ihn zu lieben, und liebe doch im Grunde durch ihn nur mich selbst! Was er in seinem Innersten erlebt, ob er glücklich oder unglücklich ist, ist mir eigentlich gleichgültig, ich werde ihn auch kaum je danach fragen; nur was er mir sagt, liebe ich. Und wenn es auch nicht ausgeschlossen ist, daß sich sekundär eine gewisse Liebe auch zum Menschen selbst anschließen mag, so bleibt doch die Selbstliebe der Grundfaktor meines Verhältnisses zu ihm.

Dieser Fall scheint also in der Tat für die angeführte Hypothese zu sprechen, daß erst die Induktion uns die Zugehörigkeit von Gefühl und Gefühlsobjekt aufdecken könnte. Und es kommt nicht selten vor, daß erst besondere Verhältnisse, die wie „Experimente der Natur" wirken, uns über unsere eigenen Gefühle aufklären. So stirbt z. B. ein Mensch, den ich zu lieben meinte und, gegen meine Erwartung, traure ich ihm nicht nach, — also bestand nicht eine so innige Verbindung zwischen ihm und meinem Gefühl, wie ich es annahm. Ein anderer verreist, und da erst fühle ich, wie teuer er mir war. Vor allem erkennen wir oft das *werdende Gefühl* nicht in seiner vollen Bedeutung, bis uns irgendein Zwischenfall, eine Gefahr, die den anderen Menschen bedroht, eine Trennung u. dgl., über unser eigenes Fühlen aufklärt. — Aber statt die Induktionshypothese zu stützen, beweisen all diese Fälle im Grunde gerade das Gegenteil! Denn der Augenblick, in dem mir unter besonders günstigen Umständen mein Verhältnis zu einem anderen Menschen aufleuchtet, ist von dem Augenblick, in dem ich nach der Induktionsmethode den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung konstatiere, ganz prinzippiell verschieden. In letzterem Fall habe ich ihn nicht eingesehen, sondern nur konstatiert: der Erscheinung b ging keine andere als die Erscheinung a konstant voraus, und mit dem Ausbleiben des a blieb auch b aus, also war a Ursache von b. Ob im klaren Denken als Schluß ausgeführt oder nur instinktiv unter Mithilfe assoziativer Mechanismen zustandegekommen, die auf diese Weise induktiv geschaffene Beziehung zwischen a und b ist *keine unmittelbare Einsicht* in ihren indi-

viduellen Zusammenhang. Die Natur von a und b bleibt uns dabei *absolut gleichgültig,* herrschten zwischen a und q die gleichen zeitlichen Verhältnisse, so würden wir nicht zögern, sie ebenso innig kausal verbunden zu denken, wie wir dies nun mit a und b tun. — So ganz anders ist der Augenblick, *in dem uns unser innerstes Verhältnis zu einem anderen Menschen klar wird:* nichts von Induktion, nichts vom Denken an andere ähnliche Fälle, wo die Bedingungen c, d, e vorhanden, a aber fehlte und nun auch b nicht auftrat, nichts von peinlich sorgfältiger Untersuchung, ob nicht neben a nicht vielleicht auch ein anderer konstanter Faktor stets mit vorhanden war, wenn b (das Gefühl) auftrat, — sondern *ein ganz unmittelbares Erkennen des Zusammenhanges zwischen dem Objekt unserer Liebe und unserem Gefühl. Das Gefühl wächst aus seinem Objekt heraus, umfängt es, erleuchtet es, verschmilzt mit ihm, bildet mit ihm eine höhere Einheit.* Der Mensch und unsere Liebe zu ihm stehen nicht nebeneinander, sondern sind Teile einer übergeordneten Einheit: des „geliebten Menschen". Im Augenblick, da wir unseres Gefühles zu einem Menschen inne werden, verbinden wir nicht den Menschen und unser Gefühl, indem wir (aus welchen Gründen auch immer!) einen Zusammenhang zwischen ihnen als bestehend *„annehmen"*, sondern wir erkennen den Menschen und unser Gefühl als in der Liebe zusammengeschmolzen, wir sehen ein, daß eine solche Einheit zwischen dem Menschen und unserem Fühlen tatsächlich in unserem Inneren vorhanden ist, und wir sie bis dahin nur nicht bemerkt, nicht erkannt hatten. Wie wenig gleichgültig ist uns da die Natur von a (dem Menschen) und b (unserem Gefühl) und wie wenig wären wir geneigt, statt dem a ein c oder d unterzuschieben!

Und der Schmeichler? Er sollte uns doch gezeigt haben, daß wir uns in der Einsicht über den Ursprung unseres Fühlens irren können, woraus wir schlossen, daß eine unmittelbare Erkenntnis des Zusammenhanges nicht möglich sei und nur das induktive Verfahren uns über die eigentlichen Verhältnisse unterrichten könnte. Aber dieser Schluß ist, wie ersichtlich, voreilig genug geschehen, denn *die Tatsache des Irrtums* konnte uns auch schon im Gebiet des Denkens nicht veranlassen, *die Möglichkeit der Erkenntnis* anzuzweifeln! Die Erkenntnis ist nicht etwas, was sich überall aufdrängen und durchdrücken würde, sondern sie kommt

bald mit größerer, bald mit geringerer Leichtigkeit zustande, sie hat nicht selten gegen starke Hindernisse anzukämpfen und wird leicht durch den Schein überdeckt und zurückgedrängt. Sollte das alles gegen die Möglichkeit einer Erkenntnis sprechen? Spricht es doch nur gegen ihre Allgegenwart. Und nicht anders als im Gebiet reinen Denkens ist es auch im Gebiet des Fühlens: nicht jeder läßt sich durch die Worte des Schmeichlers zur „Liebe" betören! Der schärfer blickende Geist erkennt sehr wohl, wenn er sich vielleicht auch gerne schmeicheln läßt, den Zusammenhang seiner Lust mit dem Sinn der Worte und nicht mit der Person des Schmeichlers. Er wird den Schmeichler vielleicht noch gerne sehen, aber mit nichten ihn auch „lieben"; er wird ihn als Werkzeug und nicht als Menschen betrachten, und sich statt des einen ebenso gern einen anderen nehmen, so wie man statt eines Handschuhs einen anderen anzieht, — und vielleicht noch lieber beide abschaffen, wenn er mehr nach dem eigenen Urteil als nach den Worten anderer Menschen sein Werten und Handeln einzurichten gewohnt ist. Und daß eine solche Unterscheidung des Ursprunges unseres Gefühles überhaupt möglich ist, daß wir uns fragen und unter günstigen Umständen die Frage auch beantworten können: was es denn eigentlich ist, das wir im Grunde lieben oder hassen, spricht trotz tausendfacher Irrtümer nicht gegen, sondern *für das Vorhandensein* eines unmittelbaren erkennbaren Zusammenhanges zwischen Gefühl und Gefühlsobjekt. Denn: sollten wir ihn auch nur ein einziges Mal erkannt haben gegen tausend Irrtümer, so würden die tausend Irrtümer nichts und die einmalige Einsicht alles beweisen!

Wir müssen uns daher zur prinzipiellen Lösung der Frage an möglichst einfache und einleuchtende Fälle halten, deren es ja nun tatsächlich genügend gibt. Das beste ist dabei natürlich, immer wieder im eigenen Innern ein Gefühl zu finden und sich nach seinem Zusammenhang mit seinem Objekt befragen: sind es tatsächlich zwei Erlebnisse, hie Gefühl, hie Wahrnehmungsinhalt? Oder ist es vielmehr ein einziges Erlebnis, ein einziger gefühlsbetonter Inhalt, in dem wir die beiden Bestandteile, Gefühl und Gefühlsobjekt, nur durch Analyse herausheben können, wobei wir ihre Einheit, von ihr abstrahierend, absichtlich sprengen, sie sich aber sofort wieder schließt, sobald wir uns dem Erleben hingeben, um es so zu erfassen, wie es in seiner Ganzheit ist? — Können wir

da überhaupt noch von rein kausaler Beziehung sprechen? Gewiß, die äußeren physikalischen Reize sind Ursachen, die unser Nervensystem treffen und darin Wirkungen hervorrufen, die sich irgendwie in psychische Vorgänge, Empfindungen, verwandeln. Und die Empfindungen sind selbst wieder Ursachen, mit Hilfe deren wir unsere Anschauung von der Außenwelt bilden. Nun aber steht uns die Außenwelt gegenüber, und in ihr erfassen wir auch den Menschen, den wir lieben. Kann man da wohl sagen, unsere Vorstellung vom Menschen wäre die Ursache, an die sich als Wirkung das Gefühl anschließt? Kann man da von rein kausalen Beziehungen zwischen Gefühl und Gefühlsobjekt sprechen? Gewiß, damit unser Gefühl entstehen konnte, mußten wir das Objekt zuerst kennen gelernt haben; insofern war die Vorstellung das kausal primäre, das Gefühl schloß sich ihr in seinem Entstehen erst sekundär an. Nun es aber entstanden ist, nun der Liebeswert geschaffen worden ist, tritt die Vorstellung des Gefühlsobjektes nicht etwa stets primär, das Gefühl selbst sekundär auf, sondern zum Erfassen des Menschen gehört für uns nunmehr ebenso sehr das Gefühl, wie alles übrige, daß die persönliche Eigentümlichkeit dieses — eben dieses — Menschen ausmacht.

Die Weltliteratur bietet uns natürlich auch für diesen Wesenszug der Liebe eine Fülle treffender Beispiele, auf die, in Ermangelung der Möglichkeit eines direkten Hinweises auf persönliches Erleben, hingewiesen werden mag. Und was wir da finden, macht uns einen so selbstverständlichen Eindruck, daß man kaum weiß, ob man es noch anführen soll: die Einstellung des Dichters und seines Lesers ist eben von vorneherein so sehr auf das ganze Erlebnis in seiner Lebenswahrheit gerichtet, daß wir uns gewaltsam in jene Ideenwelt der atomistischen Zerlegung psychischer Gesamtprozesse zurückversetzen müssen, sobald ein belletristisches Werk uns in die Hand fällt, und wir uns in dessen Inhalt zu vertiefen beginnen. „Dir in der Ordnung zu erzählen, wie's zugegangen ist, daß ich eines der liebenswürdigsten Geschöpfe habe kennen lernen — schreibt der junge Werther in einem seiner ersten Briefe — wird schwer halten. Ich bin vergnügt und glücklich und also kein guter Historienschreiber. — Einen Engel? — Pfui! das sagt jeder von der Seinigen, nicht wahr? Und doch bin ich nicht imstande, dir zu sagen, wie sie vollkommen ist, warum sie voll-

kommen ist; genug, sie hat allen meinen Sinn gefangen genommen. So viel Einfalt bei so viel Verstand, so viel Güte bei so viel Festigkeit, und die Ruhe der Seele bei dem wahren Leben der Tätigkeit... — Wie ich mich unter dem Gespräche in den schwarzen Augen weidete! Wie die lebendigen Lippen und die frischen, munteren Wangen meine ganze Seele anzogen! Wie ich, in den herrlichen Sinn ihrer Rede ganz versunken, oft gar die Worte nicht hörte, mit denen sie sich ausdrückte! — Davon..."

Romeo (zu einem Bedienten aus seinem Gefolge):

Wer ist das Fräulein, welche dort den Ritter
Mit ihrer Hand beehrt?

Der Bediente: Ich weiß nicht, Herr.

Romeo: O, sie nur lehrt den Kerzen, hell zu glühn!
Wie in dem Ohr des Mohren ein Rubin,
So hängt der Holden Schönheit an den Wangen
Der Nacht; zu hoch, zu himmlisch dem Verlangen.
Sie stellt sich unter den Gespielen dar
Als weiße Taub' in einer Krähenschar.
Schließt sich der Tanz, so nah ich ihr; ein Drücken
Der zarten Hand soll meine Hand beglücken.
Liebt ich wohl je? Nein, schwör es ab, Gesicht!
Du sahst bis jetzt noch wahre Schönheit nicht.

Gretchen (am Spinnrade allein):

Wo ich ihn nicht hab, ist mir das Grab, die ganze Welt ist mir vergällt... Nach ihm nur schau ich zum Fenster hinaus, nach ihm nur geh ich aus dem Haus. Sein hoher Gang, sein' edle Gestalt, seines Mundes Lächeln, seiner Augen Gewalt, und seiner Rede Zauberfluß, sein Händedruck, und ach sein Kuß!... Mein Busen drängt sich nach ihm hin; ach dürft' ich fassen und halten ihn! Und küssen ihn, so viel ich wollt', an seinen Küssen vergehen sollt'!

Sollte Gretchen wirklich nur durch „Induktion" (wir bestehen auf dem Wort, denn wenn eine unmittelbare Einsicht in den Zusammenhang zwischen Gefühl und Gefühlsobjekt nicht möglich ist, so kann es nur die, natürlich nicht bewußt experimentell herbeigeführte, sondern sich aus der Variation der Lebensbedingungen von selbst ergebende Induktion sein), sollte Gretchen durch Induktion zum Erkennen des Zusammenhanges zwischen ihrem Gefühl und dem Objekt dieses Gefühles gelangt sein und nicht von den ersten Regungen bis zu der höchsten Glut ihrer Liebe *immer unmittelbar gewußt haben, wem sie gilt*? Unmittelbar gewußt, — denn Faust

als Inhalt ihrer Wahrnehmung und ihr Gefühl standen ja gar nicht als zwei geschiedene Erlebnisse in ihrer Seele nebeneinander, sondern waren von Anfang an eine Einheit, die „Liebe zu Faust" war. — Wir haben im Laufe unserer Darlegungen unwillkürlich das Wort „Lust" fallen lassen und es durch „Gefühl" ersetzt. Denn Lust, so wie das Wort gewöhnlich gebraucht wird, scheint sich ihrem Wesen nach *auf nichts zu beziehen,* sondern ist eine Größe „für sich", so ähnlich wie es auch eine Empfindung, rein als Empfindung aufgefaßt, sein mag. Unsere ganzen Darlegungen haben aber zum Ziel, gerade zu zeigen, daß die Gefühle mehr sind als für sich bestehende, beziehungslose Elementarerlebnisse. Daß sie höhere Einheiten, unauflösbar in noch elementare Einzelvorgänge, sind, die zwar einen Lust- oder Unlustcharakter aufweisen können, in ihm aber nicht restlos aufgehen, sondern ihn nur als bestimmte Färbung an sich haben. Und in der Tat kann Lust in der Liebe zwar prävalieren, aber sie ist so wenig der Liebe einfach gleichzusetzen, daß es nicht nur eine „unglückliche" (unbefriedigte), sondern auch eine ihrem Wesen nach „leidvolle" Liebe gibt, wo das Liebesobjekt durch Mitleid geliebt wird, sich dieser Liebe von Anfang an nicht wert erweist, und dem Liebenden nichts als Schmerzen bringt. Dieser Bestimmung im Einzelnen zwar nicht ganz entsprechend, aber in der Hauptsache nur leidbringend war z. B. die Liebe des Fürsten Mischkin zu Nastassja Philippowna in „Der Idiot" von Dostojewski.

Doch der Assoziationspsychologe wird vielleicht gerne zugeben, daß Faustens Bild und das Liebesgefühl Gretchens in der Tat nicht einfach „nebeneinander" bestanden; sie waren in Gretchens Seele verbunden, aber eben verbunden *durch Assoziation.* Oben wiesen wir allerdings darauf hin, daß eine solche Verbindung sich ja erst durch Wiederholung ausbilden könnte und also in den Anfangsstadien des beginnenden Gefühles nicht in Betracht kommt. Vielleicht noch wichtiger ist folgende Überlegung: Es ist begreiflich, wenn man zur Assoziation und dem Assoziationszwang dort Zuflucht nimmt, wo psychische Vorgänge, die an sich nicht verbunden sind (wie z. B. beliebig zusammengesetzte Empfindungsfolgen) nach einer Reihe von Wiederholungen nun verbunden erscheinen. Welchen Sinn hat es dagegen, zur Assoziation auch dort noch zu greifen, wo die Vorgänge auch an sich schon in kausaler

oder beliebiger anderen realen Verbindung zueinander stehen? Die Assoziation kann doch im besten Fall nicht mehr leisten, als hier von Anfang an schon gegeben ist! Nun bezweifelt ja wohl niemand *das Vorhandensein eines realen Zusammenhanges* zwischen Gefühl und seinem Objekt in der Psyche des Liebenden; nur *sein unmittelbares Bewußtwerden* wird in Abrede gestellt. Gibt man aber, nach dem Vorgehen von *Hume*, das Bewußtwerden der Assoziationskraft in Form des Übergangszwanges zu (s. S. 87 ff.), so ist es ziemlich unverständlich, warum man nicht auch eine andere zwei Bewußtseinsvorgänge unmittelbar zusammenhaltende Kraft als Bewußtseinstatsache zulassen will. Und wenn man der Assoziationskraft nicht nur die Fähigkeit zuschreibt, als Übergangszwang von dem einen zum anderen Inhalt im Bewußtsein aufzutreten, sondern auch Verbindungen zwischen den Einzelinhalten von der Art zu schaffen, daß dieselben nun nicht mehr als Einzelinhalte nebeneinander stehen, sondern *miteinander sich assimilieren, verschmelzen* usw., so daß *das resultierende Gebilde eine neue Bewußtseinsgröße darstellt*, deren Eigenart über die in ihr vereinigten Einzelinhalte hinausgeht, — warum sollte sich dann eine solche Vereinheitlichung im Bewußtsein nicht auch ohne Assoziation ganz unmittelbar dort einstellen, wo die Einzelinhalte durch ihre eigene Wesensbeschaffenheit einen innigen Zusammenhang miteinander aufweisen? Und dieser innige Realzusammenhang zwischen dem Gefühl und seinem Objekt wird ja, wie gesagt, nicht in Zweifel gezogen! — Im Grunde ist dies wieder der Gegensatz einer *atomistischen* Auffassung des Psychischen und der damit verbundenen Notwendigkeit, aus dem Elementaren nun das Ganze aufzubauen, und der *synthetischen* Auffassung der Seele, die sich nicht restlos in die Elemente auflösen läßt, — den wir hier in einer anderen Form wieder vorfinden. Und wie wir in der Persönlichkeit ganz allgemein eine irreduzible Einheit erkennen, so finden wir im besonderen auch im Verhältnis zwischen Gefühl und Gefühlsobjekt eine solche höhere, aus den beiden Elementen nicht ableitbare Vereinheitlichung. Schon bei der Auffassung der einfachsten Formen in Gleichzeitigkeit und Aufeinanderfolge (etwa räumlicher Gestalten und akustischer Gestalten, Melodien, usw., siehe oben S. 116 ff.) waren wir ja gezwungen über die sie zusammensetzenden Elemente hinauszugehen. Dort handelte es sich aber in

erster Linie um die Daten des gleichen Empfindungsgebietes. Hier dagegen haben wir die beiden differenten Bewußtseinsgegebenheiten, Gefühl und Wahrnehmungsobjekt, die sich prinzipiell ähnlich verbunden und vereinheitlicht halten. Dort wie hier eine nicht zu leugnende höhere Einheit, und nicht bloß eine erschlossene, sondern eine im Bewußtsein unmittelbar nachweisbare, erfaßbare Einheit.

Doch wie: wir sagten oben, Gretchen kennt unfehlbar Faust als das Objekt ihrer Liebe, und daraus zogen wir den Schluß, daß also der Zusammenhang zwischen Gefühl und seinem Gegenstand unmittelbar erfaßbar ist; — aber gibt es nicht Fälle, wo wir uns im Gegenstande unserer Liebe irren und unser Gefühl fälschlicherweise auf ein anderes Objekt beziehen? Maupassant schildert in *M-lle Perle* einen solchen Fall, und er wird sich unter entsprechenden Verhältnissen, wo die freie Wahl unterbunden oder die Erkenntnis der wahren Herzenswahl unerwünscht oder qualvoll ist, nicht selten ereignen. Und ist nicht die Tatsache solcher Fehler ein Beweis, daß eine unmittelbare Erkenntnis des Zusammenhanges uns hier nicht gegeben ist, — wie sollten wir uns sonst darin irren können? Die Beantwortung dieses Einwandes drängt sich uns nach der Zurückweisung einer ähnlichen Behauptung weiter oben von selbst auf. Sowenig als das Auftreten mathematischer Fehler die Unmöglichkeit mathematischer Erkenntnis beweist, kann je ein Fehler die Unmöglichkeit der Wahrheit dartun. Wir sind leicht geneigt, alles Erkennbare auch als notwendigerweise Erkanntes anzusehen, während es doch vieles Erkennbare gibt, das sich nur dem scharfen Auge des Geübten oder des geborenen Sehers offenbart. Und das ist es ja gerade, was wir immer und immer wieder betonen müssen: Wir alle sind Menschen, aber nicht wir alle sind Menschenkenner; wir „leben uns", aber wir brauchen uns deswegen nicht auch zu „kennen". Wer aber auf dem Wege einsichtiger Psychologie auch Menschenkenner werden will, der muß mit seinem Blick die dunkleren Partien der menschlichen Seelen (der eigenen zuerst!) erhellen können, Zusammenhänge erfassen, die anderen verborgen, geheime Regungen festhalten, die anderen unerkannt bleiben, er muß differenzieren können das undifferenziert chaotisch Erlebte, und ans Licht des menschlichen Bewußtseins hinaufheben, was noch unerkannt in dessen Tiefe schlief. Aber seine Differenzie-

rung der Psyche wird diese nicht in die lebensfremden Einzelelemente der wissenschaftlichen Psychologie zerlegen wollen; er wird nicht den Wunsch vom Gefühl und das Gefühl von seinem Gegenstand trennen, sondern er wird die ganze Komplexität unseres Wünschens überschauen und all seine Wurzeln und Bestandteile, all seine Verzweigungen und Verborgenheiten aufdecken, die geheimen Gefühle nicht übersehen, die Haupttriebfedern unseres Handelns und Unterlassens auch dort aufspüren, wo sie dem profanen Auge unerreichbar und unerfaßbar sind. So wird er sich jenem „Verstehen des Menschen" nähern, das die großen Seelenkundigen besessen haben.

Entstehung und Auswirkung des Gefühles

Wir sprachen bis dahin von der Liebe und ihrem Objekt. Werfen wir nun einen Blick auf die gefühlsbetonten *Folgeerscheinungen* der Liebe, — immer unter dem Gesichtspunkt unserer Hauptfrage: sind, einmal die Liebe vorausgesetzt, *ihre einzelnen Auswirkungen im Gefühlsleben einsichtig zu verstehen,* oder bedarf es eines *induktiven Vorgehens* zur Erkenntnis der einzelnen Zusammenhänge im Aufbau unseres Gefühlslebens? — Ich liebe einen Menschen, eine Frau, ein Kind. Ich sehe den Menschen, und er lächelt mich an. Sein Lächeln entzündet eine Freude in mir. Mußte nun unter diesen Bedingungen notwendig eine lange Induktionskette vorangehen, damit ich sicher und eindeutig weiß, daß die Lust, die ich verspüre, sich als Wirkung auf das Lächeln des geliebten Menschen, als seine Ursache, zurückführt? Natürlich müßte auch hier die Induktionskette, mehr oder weniger bewußt durchgeführt, etwa folgenden Verlauf nehmen: Immer wieder beobachte ich, daß gleichzeitig mit dem Gesichtseindruck des mich anlächelnden, mir teuren Menschen sich auch eine Lust einstellte. Daraus folgt, daß die beiden in einem kausalen Zusammenhang stehen; da das Lächeln der Lust voranging, so ist es die Ursache, die Lust seine Wirkung. Und wäre der Vorgang der erste von allen ähnlichen Vorgängen gewesen, so könnte ich überhaupt nicht wissen, ob meine Freude in irgendeiner anderen als zeitlichen Beziehung zum Lächeln des geliebten Menschen steht! — Diese Konstruktion aufstellen, heißt, sie widerlegen. Ist doch im Gefühl der Liebe, wie ich sie jenem

Menschen gegenüber empfinde, unmittelbar miteinbeschlossen, daß seine Gegenliebe mich erfreuen, seine Abneigung mich betrüben wird. Und dies weiß ich nicht, weil ich es von früher her immer so beobachtet habe, auch nicht etwa, weil ich die Definition der Liebe so wähle, daß ich nur dort von Liebe spreche, wo unter anderen auch diese Erscheinung der Freude an der Zuneigung des geliebten Menschen auftritt; sondern aus meiner Zuneigung zum anderen Menschen fließt als unmittelbare, einsichtig erkennbare Folge (ähnlich wie sich aus dem Wesen der Geraden ergibt, daß sie auch die kürzeste Linie zwischen zwei Punkten ist!) meine Freude über seine Gegenliebe, mein Schmerz über seinen Haß. Diese Folgeerscheinungen sind in dem „Wesen" meiner Liebe zu ihm enthalten. So ist auch das Phänomen der Eifersucht nicht eine bloße Tatsache, sondern eine „erkennbare Notwendigkeit", die teilweise im geschilderten Streben nach gegenseitiger Zuneigung, teilweise in den besonderen Verhältnissen der Liebe zwischen den beiden Geschlechtern wurzelt. Und auch hier läßt sich aus den allgemeinen Charakteranlagen eines Menschen einsichtig folgern, ob ihm auch Neigung zur Eifersucht eigentümlich sein wird oder nicht.

Wir sprachen eben von den Folgeerscheinungen der Liebe, noch nicht von ihrer *Entstehung*. Diese läßt sich gewöhnlich nur schwer durchleuchten und auf die letzten Faktoren zurückführen, die uns ihr Werden einsichtig zeigen. Der Dichter versucht es, und wenn er seiner Aufgabe gerecht wird und wir unsererseits ihn „verstehen", so verstehen wir auch, warum gerade zwischen diesen zwei Menschen Liebe notwendig, zwischen jenen beiden unmöglich war. Wie sagt doch Othello von seiner Liebe zu Desdemona und Desdemonas Liebe zu ihm: „Sie liebte mich, weil ich Gefahr bestand; ich liebte sie um ihres Mitleids willen." Das Problem von Goethes „Wahlverwandtschaften" ist, zu zeigen, wie bestimmte Charaktere zur gegenseitigen Liebe prädestiniert sind. Und in der Tat: fühlen wir nicht, daß Charlottens Liebe zu Eduard ihr Wesen nicht von Grund auf erfüllen konnte, und daß umgekehrt Eduards tiefste Seelensaiten erst durch Ottilie zum Widerklang gebracht werden mußten? — Sind wir darüber erstaunt, wenn wir erfahren, daß Klara, die Heldin von Hebbels „Maria Magdalena", ihren Bräutigam Leonhardt nicht lieben kann und, nach allem was sich unter

unseren Augen ereignet, sogar hassen muß? Oder sollte es uns „unverständlich" bleiben, wenn Mariamne den Herodes, den sie bis in den Tod zu lieben fähig und bereit war, nach zweimaliger Probe, der er sich selber, unwissend, unterwirft, nicht mehr lieben kann? Soll dies alles dem Leser dieser Werke unverständlich bleiben, so bedeutet es entweder das Unvermögen des Schriftstellers oder den Unverstand des Lesers, — nimmermehr aber die prinzipielle Unmöglichkeit, uns solch innere Entwicklung verständlich zu machen. Denn sollte diese bestehen, so würde die ganze Weltliteratur keinen blanken Heller mehr wert sein!

Der *Haß,* wie die Liebe, hat seine einsichtig zu erfassenden Ursachen. Man denke an die große Epopöe des anschwellenden Hasses im Kampf zwischen der roten und der weißen Rose der Shakespeareschen Chroniken, der sich von Verbrechen zu Verbrechen steigert und seinen ergreifendsten Ausdruck in der Gestalt der Königin Margarete erreicht. Was wäre uns Shakespeare, wenn wir seiner Entwicklung nicht *einsichtig* folgen könnten! Wenn wir nicht verstehen könnten, wie Menschen in diesen Strudel der Vernichtung hineingerissen werden *mußten,* da sie von anderen in ihrem Stolz, in ihrer Liebe, ihrem Vertrauen tödlich getroffen wurden! Der Kampf der Elemente in der Natur kann uns überwältigen, uns vernichten, aber wir verstehen ihn nicht, wir ergreifen nicht Partei, wir wissen nicht, was das Ganze zu bedeuten hat, wohin es will und soll, und keine Physik kann es uns verständlich machen, mag sie die Vorgänge noch so sehr in ihre Elemente zergliedern. Wohl aber wissen wir, was die Parteien der beiden Rosen erstreben, worum sie kämpfen, was sie erbittert, was sie zum Verbrechen und in den Untergang treibt.

Man sagt: wir „fühlen uns in fremdes Fühlen ein". Aber nur, weil wir auch schon am eigenen Fühlen nicht bloß zeitliche Zusammenhänge erleben, sondern Einsichten in den Zusammenhang des Geschehens, in den Zusammenhang zwischen dem Gefühl und seinem Objekt gewinnen, vermögen wir sie auch im fremden Erleben nachzufühlen. Der Charakter *Beaumarchais'* und die Nachricht, die er von der Auflösung des Verhältnisses zwischen seiner Schwester und Clavigo erhält, bürgen uns dafür, daß er die Tatsache nicht ruhig hinnehmen wird, sondern in loderndem Zorn zu Handlungen schreitet, mögen sie in Gutem oder Bösem enden.

Jagos Vermutung über das Verhältnis, das er zwischen seiner Frau und Othello argwöhnt, läßt uns erst tiefer in sein Inneres blicken, seinen Haß und das sich daraus ergebende Handeln verstehen. Wir verabscheuen die Forderung, die *Shylock* statt der Rückforderung seines Geldes an den Kaufmann von Venedig stellt, aber sollte uns sein Haß gegen Antonio, der, hoch über ihm stehend, ihn dies stets auch spüren läßt, ihm seine Einkünfte schmälert und ihn „wie einen Hund" behandelt, — sollte uns Shylocks Haß gegen Antonio nicht aus den wenigen Worten, durch welche diese Beziehungen angedeutet werden, mit einem Mal verständlich werden? Und *Hamlets* erkaltende Liebe zu seiner Mutter, — müssen wir sie erst induktiv und uneinsichtig auf deren Verrat am Gedächtnis des alten Hamlets zurückführen, ohne unmittelbar einsehen zu können, daß aus dem einen das andere organisch „sinngemäß" erwächst? Und *Medeas* Haß gegen Jason bei Euripides, *Deïaniras* Tat an Herakles bei Sophokles und tausend andere Beispiele aus der Weltliteratur: sie alle fühlen wir in ihrer inneren Notwendigkeit, ihrem Werden aus den uns vom Dichter in die Hand gegebenen Voraussetzungen verstehend nach. *Goethe* fordert im „Wilhelm Meister" den Leser auf, zum besseren Verständnis eines Helden die Fäden seines Schicksales auch über den vom Dichter ausgefüllten Rahmen hinaus weiter zu spinnen. Das ist durchaus möglich und gut, aber es ist nur möglich, weil aus dem Verständnis der Grundzüge eines Charakters sich dessen Einzelerlebnisse einsichtig ableiten lassen. Und wer dies kann, der kann auch schon fast alles, was man von einem Dichter als Menschenkenner verlangen darf.

Und sollte man einwenden, das wären komplexe Verhältnisse, die eben in ihre Elemente wieder zerlegt werden müssen, — so denke man an elementare Beispiele wieder zurück: wenn der Wunsch nach Besitz irgendeines Gegenstandes in uns rege geworden ist, so wird der Augenblick seiner Realisierung lustbetont oder unlustlösend sein *müssen;* — nicht aus der Wiederholung solcher Beobachtungen, sondern aus dem Wesen unseres Wunscherlebnisses können wir das Auftreten der Lust bei der Wunscherfüllung ableiten. Wer ehrgeizig ist, dem wird die Befriedigung seines Ehrgeizes notwendig Lust, seine Schmälerung Unlust bringen. In uns selbst erfassen wir sie, diese Zusammenhänge; und wir können sie dann auch in anderen einsichtig nachfühlen.

Die Eigenart des Sittlichen

Wie die erste Frage einer jeden Logik und Erkenntnistheorie sein muß: gibt es überhaupt eine Erkenntnis? so muß die erste Frage der Ethik sein: gibt es eine ethische Erkenntnis? Wenn nämlich Erkenntnis überhaupt unmöglich ist, so kann es auch keine Lehre vom richtigen, Erkenntnisse schaffenden Denken geben; und ist ethische Erkenntnis unmöglich, so kann es auch keine Ethik als Lehre vom wahrhaft Guten und Bösen geben.

Als einleitende Vorfrage, deren Beantwortung viel einfacher und die doch schon von großer Bedeutung ist, kann aber in beiden Fällen gelten: *geht das Denken, geht das ethische Bewußtsein überhaupt auf Erkenntnis aus?* Selbst wenn wir darüber in Zweifel bleiben sollten, ob es uns tatsächlich je gelingen mag, der Wahrheit habhaft zu werden, so werden wir aus der positiven Antwort auf die zweite Frage doch wenigstens im Prinzip das Ideal kennen lernen, nach dem das Denken, nach dem das ethische Bewußtsein strebt. Mit anderen Worten: die Natur des Denkens und des ethischen Bewußtseins wird auch schon aus der Beantwortung der Frage, ob sie, jedes in seinem Gebiet, nach Erkenntnis streben, weitgehend geklärt.

Im Denken ist die Beantwortung dieser Frage erstaunlich einfach. Denn man nehme den Sinn eines beliebigen Urteiles vor: er enthält stets die Behauptung, daß irgend etwas „so ist". Im Sinn des Urteiles liegt es, daß der Tatbestand sich so verhält, wie er beurteilt wird. Sage ich: „Hans ist größer als Peter", so will mein Urteil den Tatbestand so ausdrücken, wie er tatsächlich ist, und daher darf das Urteil *nur bei vorhandener Erkenntnis* des Größenverhältnisses zwischen Hans und Peter gefällt werden. Es ist ja im Sinne des Urteiles schon vorausgesetzt und implizite enthalten, daß ich das tatsächliche Größenverhältnis der beiden *kenne* und diese Kenntnis dann im Urteil nur ausdrücke. Läßt man diese Voraussetzung fallen, so verliert auch das Urteil seinen eigentlichen Urteilssinn, denn was heißt dann noch: „Hans ist größer als Peter", wenn ich gar nicht weiß und daher es auch nicht behaupten darf, daß Hans größer sei als Peter. Höchstens als „willkürliche Annahme" behält dieser Satz noch seinen Sinn; aber zwischen einer nur willkürlichen Annahme und einem vollgültigen Urteil besteht

eben noch ein prinzipieller Unterschied: das Urteil drückt eine ideelle oder reale Wirklichkeit aus, — will sie wenigstens aufgefaßt und ausgedrückt haben, — während eine Annahme prinzipiell nur eine willkürliche Setzung ohne Erkenntnischarakter ist. Und wie in diesem Beispiel, so verhält es sich überall im urteilenden Denken. Wir können also folgern: im Wesen jedes Urteiles, im Wesen des Urteilens überhaupt, liegt die Voraussetzung enthalten, daß ihm Erkenntnisse zugrunde liegen. Das urteilende Denken behält überhaupt nur so lange den ihm eigentümlichen Sinn, als ihm Erkenntnisse zugrunde liegen. Möchte es daher auch richtig sein (was es tatsächlich nicht ist!), daß uns alle Erkenntnis verwehrt wäre, wie die Skeptiker behaupten, — solange wir urteilend denken, stehen wir auf dem entgegengesetzten Standpunkt; oder besser: in unserem Denken selbst ist ein entgegengesetzter Standpunkt implizite enthalten. Mögen wir ihn als philosophierende Wesen theoretisch bestreiten, als denkende Wesen wenden wir ihn im selben Augenblick wieder an: Dies ist der ewige und unvermeidliche Selbstwiderspruch des Skeptizismus. — Mit einem Wort: Denken-Wollen (im Gegensatz zu: Phantasieren-Wollen!) und „Auf-Erkenntnisse-Ausgehen" ist ein und dasselbe.

Nun kleidet sich auch unsere ethische Stellungnahme stets in die Urteilsform „das ist gut, das ist schlecht". In diesem allgemeinen Sinn behauptet also auch das ethische Urteil, wie jedes Urteil überhaupt, eine in ihm liegende Erkenntnis. Aber nun fragt es sich weiter noch, ob die behauptete Erkenntnis ihrem Wesen nach eine ganz eigenartige sein soll, oder ob sie vielleicht auf andere Konstatierungen zurückgeführt werden kann. So behauptet z. B. die utilitaristische Ethik, in dem Urteil „das ist gut" das Urteil „das ist lustbringend", „das ist nützlich" entdecken zu können. Auch wenn sie Recht hat, bleiben zwar die ethischen Urteile immer noch „Erkenntnisse", aber durchaus nicht mehr Erkenntnisse sui generis, sondern sie werden zu einer Unterart der Erkenntnis dessen, was Nutzen oder Schaden bringt. Und das „ethische Bewußtsein" wäre danach ein mehr oder weniger feines Reagens auf den Nützlichkeitsgrad menschlicher Charakteranlagen und Handlungen. Damit aber wäre offenbar die ganze Ethik mit einem Schlage aus ihrer Sonderstellung herausgehoben. Das ethische Urteil „das ist gut" dürfte sich nimmermehr an die Seite des logischen „das ist wahr" stellen.

Allerdings: nur beim Philosophen würde sich das Urteil „das ist gut" mit vollem Bewußtsein in das gleichsinnige „das ist (für die Allgemeinheit und durch Sympathie etwa auch für mich) lustbringend, nützlich" verwandeln. Beim „naiven" ethischen Individuum müßte sich an alles, was dauernd lustbringend und ohne schädliche Folgen wäre, unwillkürlich das Urteil „das ist gut" anschließen, ohne daß eine eigentliche Erkenntnis des die verschiedenen Fälle zusammenhaltenden Prinzipes vorhanden wäre. Wenigstens sofern es sich überhaupt um autonom entstandene Bewertung handelte. In den meisten Fällen mögen aber die ethischen Urteile überhaupt nicht einer eigenen ethischen Beurteilung entstammen, sondern rein durch die suggestive Gewalt der Sitte und des Milieus entstanden sein; in diesen Fällen sind es natürlich nur der äußeren Form nach „ethische Urteile", — „ethische Erkenntnisse" liegen ihnen nicht zugrunde, und sie können uns daher auch nicht weiter beschäftigen.

Zur Entscheidung der Frage, ob nun die ethischen Urteile ein Wertgebiet für sich treffen — oder doch treffen *wollen* —, bleibt offenbar gar nichts anderes übrig, als die Äußerungen des sittlichen Bewußtseins, wie sie in den autonomen Werturteilen vorliegen, in einer vertieften psychologisch-ethischen Analyse *auf ihren eigentlichen Sinn zu prüfen.* Entweder nämlich: 1. gibt es solche „autonomen Werturteile", mit einem eigentümlichen ihnen innewohnenden Sinn, dann ist auch die Ethik, wenigstens im Prinzip, als ein besonderes Gebiet der Erkenntnis möglich; oder 2. solche Urteile erweisen sich beim näheren Zusehen als durch die Vorstellung von Lohn und Strafe, durch Überredung und die Allgewalt der uns beherrschenden Sitte nur suggestiv erzeugt, in sich selbst aber ohne einen dem Menschen autonom zugänglichen, besonderen Sinn, — dann ist die Ethik ein wesensloses Gebilde, gut genug, die Völker den Herrschern gefügig zu machen, und gültig nur für die Dummen, die den Trick noch nicht durchschaut haben. Oder endlich 3. wohnt der ethischen Wertung ein bestimmter Sinn zwar bei, aber kein eigentümlicher, der sie von der bloßen Lust-Unlust-Bewertung u. dgl. toto coelo unterschiede, — dann ist Ethik bestenfalls höhere Lebenskunst und das sittliche Bewußtsein ein Organ für die feinere Unterscheidung des nach jener Gebotenen und Verbotenen.

Mit aller Deutlichkeit zeigt nun die Analyse des sittlichen Bewußtseins, daß weder der zweite, noch der dritte Fall ernstlich in Betracht gezogen werden kann. Sittliche Erlebnisse entstehen oft im striktesten Gegensatz zur geltenden Sitte und den herrschenden Vorurteilen des Milieus, und sie halten sich nicht durch, sondern trotz Lohn und Strafe, die sie oft in ihr Gegenteil verkehren möchten. Wie könnten moralische Genies gegen ihre ganze Mitwelt ankämpfen, ihre Überzeugungen durch den Tod bekräftigen und erst in der Nachwelt zum Siege gelangen, wenn die genannten Faktoren die Quellen aller „Sittlichkeit" wären? — Aber auch die „Zurückführung" sittlicher Wertungen auf andere, uns sonst bekannte Faktoren, d. h. ihre einsichtige Zerlegung in die Urelemente des Sittlichen, die aber selbst den urtümlichen Keim des Sittlichen nicht schon in sich schließen dürften (sonst verbärge er sich ja in den Elementen von derselben Ureigenart des Sittlichen, die wir aufzulösen suchten!) — diese Zurückführung ist trotz mannigfacher Versuche noch niemandem gelungen. Kein Wunder: sie kann nicht gelingen. Denn wie sollte man einsichtig zeigen können, daß des Guten und Bösen völlig fremde Elemente durch Zusammenschluß und Komplizierung etwas ergeben, was weder in ihnen selbst, noch in der Form ihres Beisammenseins enthalten ist? Denn wäre das Sittliche auch nur *in der Art ihres Zusammenschlusses* zu finden, so hätten wir ja hier wieder das ursprünglich und eigentümlich Neue, das damit also wieder nicht aus den Elementen *abgeleitet*, sondern als etwas *eigenartig Neues vorgefunden* wäre.

Wir können uns auf genauere Begründung und Ausführung der gemachten Andeutungen nicht einlassen. Es würde uns doch zu tief in das ethische Gebiet hineinführen, — auch wenn unserer Auffassung nach Psychologie ohne ethische Grundlegung die Natur des menschlichen Geistes nie völlig erfassen kann. Bei der oben aufgestellten Behauptung über die ursprüngliche Eigenart ethischer Erkenntnis können wir uns, ohne sie hier noch mehr zu stützen, darauf beziehen, daß ähnliche Gedankengänge mit größerer Gründlichkeit wiederholt in neueren Moralphilosophien durchgeführt wurden. Was aber noch besonders betont werden mag, ist die Tatsache, daß mit dem hier vertretenen Standpunkt nicht etwa auch schon eine besondere ethische Auffassung *ihrem Inhalt nach* festgelegt ist. Vielmehr lautet die erste, von den drei oben auf-

gestellten nun allein übrigbleibende Möglichkeit nur so: die ethischen Werturteile, als Äußerungen des ethischen Bewußtseins, haben ihren bestimmten, ihnen allein eigentümlichen Sinn. Es ist wie wenn wir sagten: Urteile über die räumlichen Verhältnisse haben einen bestimmten, ihnen allein eigentümlichen Sinn. Dadurch wird die Geometrie als Wissenschaft im Prinzip möglich; wie diese Wissenschaft aber aussehen, was sie im einzelnen behaupten wird, ist dadurch noch in keiner Weise vorbestimmt. Nicht einmal, ob eine solche Wissenschaft auch schon besteht, können wir dieser Bestimmung entnehmen. Vielleicht besitzen wir noch keine einzige absolut richtige geometrische Erkenntnis; vielleicht stehen die tatsächlich gefällten geometrischen Urteile noch in grellem Widerspruch zu einander; aber — und das können wir jetzt schon behaupten — da geometrische Urteile, mit einem ihnen allein eigentümlichen Sinn, überhaupt schon bestehen, so ist durch die Tatsache ihrer Existenz — erstens — ein eigentümliches Erkenntnisgebiet bestimmt; zweitens — liegt in ihnen (vielleicht zu Unrecht) auch schon die Voraussetzung einbeschlossen, daß sie *richtige* Urteile, d. h. daß sie Erkenntnisse sind. Und so können wir auch von den ethischen Werturteilen sagen: ohne zu entscheiden, welche von den tatsächlich vorhandenen, z. T. sich diametral gegenüberstehenden Werturteilen richtig sind, ohne auch nur zu behaupten, daß unter ihnen überhaupt schon absolut richtige Urteile vorhanden sind, können wir doch sagen, daß durch ihr Vorhandensein — erstens — das ethische Problem: „Was ist das wahrhaft Gute?" als ein Erkenntnisproblem aufgestellt, und — zweitens — daß in dem Sinn der tatsächlich schon gefällten Werturteile (vielleicht mit Unrecht!) auch die Voraussetzung mitenthalten ist, daß die gefällten Urteile *richtig* sind, d. h. daß sie dieses Erkenntnisproblem schon gelöst haben. Wer ethische Urteile fällt, nimmt ihre Richtigkeit implizite mit an. Und wie jedes Urteil, so verliert auch die Wertung ihren ganzen Sinn als Urteil — mit ihm aber auch ihre ganze Bedeutung für den Urteilfällenden —, wenn er sie nicht mehr als den Ausdruck einer ethischen Erkenntnis betrachtet.

Noch zwei Worte zur Verdeutlichung des Gesagten. Fassen wir die verschiedenen, sich sogar widersprechenden Wertschätzungen ins Auge, so müssen sie doch alle, sofern sie die Erkenntnis des-

selben Gegenstandes ausdrücken wollen, und alle einen ethischen Sinn besitzen, durch ein gemeinsames Merkmal zusammengehalten werden. Hätten sie nun alle die Erkenntnis, welche sie erreicht zu haben behaupten, auch wirklich erreicht, so dürften sie sich, da sie doch den gleichen Erkenntnisgegenstand besitzen, offenbar nicht widersprechen. Sofern sie sich aber alle, entsprechend unserer Annahme, widersprechen, geben sie uns den Beweis, daß zum mindesten n—1 von ihnen (wenn n ihre Gesamtzahl ist) die volle Erkenntnis noch nicht enthalten. Nicht die *volle Erkenntnis*, denn schon die Tatsache, daß sie alle den gleichen, nämlich den ethischen Sinn haben, daß sie alle den Unterschied zwischen Gut und Böse kennen, zeigt andererseits, daß sie alle prinzipiell in den Bereich des Ethischen ebenso eingedrungen sind, wie auch die falschen geometrischen Sätze prinzipiell ins Gebiet des Räumlichen eingedrungen sein müssen, um überhaupt „geometrische Sätze" zu sein. So ist allen ethischen Urteilen der Unterschied des Guten und Bösen als allgemeinste Erkenntnis prinzipiell schon aufgegangen, und nur in ihrer genaueren Bestimmung und Erfassung sowie in der begrifflichen Durchleuchtung dieser Erkenntnis geraten sie leicht auf Abwege. Auch ist es immer so, daß uns die zielsetzende, neue Regionen erschließende Idee zunächst nur in allgemeinen Umrissen und halbbewußt aufdämmert. Schon wirkt sie in uns, schon stellt sich unsere Weltauffassung und unser Handeln nach ihr ein, aber noch sind wir ihres Wesens nicht klar bewußt geworden. Wir greifen fehl, wenn wir ihr Wesen begrifflich scharf erfassen und ihre praktischen Folgerungen für das Einzelhandeln ziehen wollen, wir kehren ihren Sinn tausendfach ins Gegenteil um, — und doch ist sie schon da und steht halbbewußt hinter all unserem Handeln und Denken, ihm seinen Sinn und seine Bedeutung verleihend.

Die prinzipielle Anerkennung der Möglichkeit ethischer Erkenntnis, die als solche keine ihr widersprechenden Gegenerkenntnisse zuläßt, steht übrigens keineswegs im Gegensatz zur Anerkennung individueller Unterschiede ethischer Forderungen. Denn nicht auf die Handlungen kommt es an, sondern einzig auf die Gesamtmotivierung, der sie entspringen. Die menschlichen Individualitäten sind aber so verschieden, daß nur selten zwei gleiche Handlungen verschiedener Menschen zwei genau gleichen Motivierungen entspringen. In diesem Sinn bleibt das Wort des Volksmundes „wenn zwei dasselbe tun, so ist es nicht dasselbe", vollauf bestehen. Und ferner: es geht auch nicht an, von verschiedenen Menschen gleiche Motivierungen zu fordern, denn bei der Verschiedenheit der Menschen läßt sich der eine nicht nach dem Muster des anderen zuschneiden. Dagegen ließen sich

sämtliche Menschen auf einer „ethischen Pyramide" wohl anbringen, auf deren Spitze das Ideal sittlicher Vollkommenheit zu denken wäre, nach dem sie alle von verschiedenen Seiten her und in verschiedenem Abstand zu seiner vollen Erfassung hinstreben. Je größere Höhen sie erreichen, desto mehr nähern sie sich, da sie sich der reinen Erkenntnis nähern, auch einander. Aber sie gehen verschiedene Wege und stehen auf verschiedener Höhe. Wollte man dem tiefer Stehenden eine Handlungsweise vorschreiben, die der Höherstehende aus reinen Motiven übt, so würden sich bei ihm notwendig heterogene Motivierungen mit einmischen, da ihm die höheren noch unzugänglich sind. Man würde nur eine äußerliche Hebung des Menschen erreichen und Heuchler züchten. Heuchler vor der Welt und vor sich selbst; denn nicht selten schützen wir uns, um der sittlichen Befriedigung über die eigene Persönlichkeit willen, höhere Motive des eigenen Handelns vor, als sie in uns tatsächlich vorhanden waren, und stehen zufrieden da, während wir allen Grund zur Selbstanklage hätten.

Diese Fähigkeit, nicht die scheinbaren, sondern die wahren Motive des eigenen Handelns zu erkennen, muß jedem Psychologen eigentümlich sein. Denn nur aus der Durchleuchtung seiner eigenen Psyche vermag er die verborgenen Motivationen anderer Menschen zu erkennen. Und in der Tat bildet das Problem der „Ehrlichkeit sich selbst gegenüber" eines der wichtigsten Probleme der praktischen Ethik und Psychologie. „Nicht was Du im äußeren Handeln vollbracht, sondern was Du in der Tiefe Deiner Seele dabei gefühlt hast, ist der Maßstab Deines Tuns", — dieser Satz ist selbst auch schon der Ausdruck tieferen Eindringens in das Wesen des Sittlichen, der den niedrigeren Kulturstufen noch verborgen bleibt. Und der Dichter stellt sich immer wieder zur Aufgabe, die verborgenen Motive menschlichen Handelns zu erforschen und auch den Augenblick der inneren Erleuchtung seiner Helden, die sich plötzlich „über sich selbst klar werden", darzustellen. Hebbels *Judith* vollbringt die höchste Tat, die je einem Weibe zuteil wurde, sie vernichtet den Feind und rettet ihr Volk. Und dementsprechend wird sie gefeiert von dem Volke, das nur die Tat, nicht ihren Sinn kennt. Ihr Sinn aber geht Judith selbst erst nach der Tat auf, als sie ihres Volkes vergaß und nur an die eigene Kränkung und Rache dachte: da verstand sie, daß sie aus Selbstherrlichkeit und Eitelkeit die Tat beging, die sie aus Liebe zum Volk zu tun sich vermessen hatte. Die vollbrachte Tat war eine andere, als die beabsichtigte. Statt innerem Jubel bringt sie der Heldin Zerknirschung und Selbstvorwürfe. Und *Iwan Karamasoff* („Brüder Karamasoff" von Dostojewskij) findet erst nach einer qualvollen Selbstanalyse, daß er, der erst noch vor kurzem das Leben seines Vaters rettete, in seinem tiefsten Innern seinen Tod herbeigesehnt hatte. Und wie steht es mit *Meister Anton* in Hebbels „Maria Magdalena": wird es ihm gegeben oder erspart bleiben, zu erkennen, daß nicht nur Ehrlichkeit und Biederkeit, sondern engherzige Selbstherrlichkeit und Ehrfurcht vor der Meinung anderer Menschen es waren, die sein Leben und Handeln häufig bestimmt, ihm den Sohn entfremdet und die Tochter in den Tod getrieben haben?

Gerade der Ehrbegriff mit seiner steigenden Verinnerlichung bietet ein schönes Beispiel der allmählichen Klärung ethischer Begriffe (s. hierzu die Einleitung

von *Selinsky* zur Tragödie „Aias" von Sophokles). Die primitive Ethik setzt den Verlust individueller Ehre in Abhängigkeit von Bedingungen, die vom Wollen und Können des Individuums z. T. völlig unabhängig sein können. Ein Wort der Beleidigung von seiten einer Drittperson, ein Vergehen von seiten eines Familienmitgliedes, ein durch force majeure mißlungenes Unternehmen, selbst der einfache Verlust des Vermögens können den Menschen um seine Ehre bringen. Wieviel höher auf der ethischen Pyramide und näher der absoluten Erkenntnis des sittlichen Wesens der Ehre steht Sokrates in der bekannten Auseinandersetzung da, als ihm vorgeworfen wird, seiner Ehre sei durch einen Schlag, den er bekommen hat, Eintrag geschehen. Sokrates stellt es in Abrede, — daß er geschlagen wurde — keineswegs! wohl aber, *daß er es verdient hatte,* geschlagen zu werden! Und hatte er es nicht verdient, so hat also der Schlagende, nicht der Geschlagene, ein Unrecht getan; — wie hätte also die sittliche Persönlichkeit des Letzteren Schaden nehmen, seine Ehre verletzt werden können, da er nichts Schlechtes getan? Gerade dieses Beispiel zeigt aber auch, wie unmöglich es ist, die gleiche Handlungs- und Fühlweise von verschieden gearteten Menschen zu verlangen. Sokrates, — ja, Sokrates konnte aus reinen Motiven, ohne inneren Groll seinen Beleidiger ausgehen lassen, aber wollte man das von einem Koriolan oder Wallenstein oder Othello verlangen, so hätte die Forderung keinen Sinn, denn ihnen fehlen alle Voraussetzungen, die ein solches Handeln erst möglich machen. Handelten sie auch äußerlich gleich, so wären ihre inneren Beweggründe sicherlich andere: also wäre die Handlung eine andere. Sie würden ein solches Verhalten auch bei anderen Menschen nur auf List oder Feigheit oder niedrige Gesinnung zurückführen können, da ihnen selbst eine andere Motivierung dabei unverständlich bleibt.

Die Bedeutung des Sittlichen für das psychische Geschehen

Daß sich ein großer Teil des menschlichen Erlebens in der ethischen Sphäre abspielt, wird nicht bestritten. Sieht man genauer zu, so findet man vielleicht, daß das Ethische in versteckter, für den Menschen selbst zum Teil unbewußter und unerkannter Form das menschliche Dasein noch tiefer durchzieht und einflußreicher gestaltet, als man es beim oberflächlichen Anblick des oft so nüchtern und geschäftlich anmutenden Zusammenlebens der Menschen glauben möchte. Nun haben wir aber eben gesehen, daß sich die ethische Sphäre nicht mit dem Assoziations-Schlüssel erschließen läßt. Ebenso wenig als wir mit Hilfe assoziativer Gesetzmäßigkeiten ins Gebiet des eigentlichen Denkens hineingelangen konnten und weder Logik, noch Mathematik, noch irgendein anderes Erkenntnisgebiet des Denkens in die Formen des nur assozia-

tiven Denkverlaufes zu bringen vermochten; ebenso wenig können wir auch das ethische Erleben unter dem nur assoziativen Gesichtspunkt erforschen und verstehen lernen. Wie wir dort *in den Sinn* der logischen Beziehungen und ihrer urteilsmäßigen Erfassung eindringen mußten, um überhaupt nur zu wissen, was Denken ist, so müssen wir hier in den „Sinn" der ethischen Urteile, des ethischen Bewußtseins eindringen, wenn wir wissen wollen, was denn den Menschen in seinem Handeln und Unterlassen beeinflußt und bewegt. Ein ethisch Dementer mag den ganzen Mechanismus assoziativer Gesetzmäßigkeiten noch so vollkommen beherrschen, er wird doch nicht in der Lage sein, in den Sinn des ethischen Lebens einzudringen und mit Erstaunen konstatieren müssen, daß sich das Erleben wie das Handeln der Menschen ganz anders entwickelt, als es nach dem reinen Assoziationsmechanismus der Fall sein müßte.

Zum Wichtigsten, was der Psychologe zu erforschen hat, gehört somit *die Beziehung, in welcher der reale Mensch* (zunächst als Typus Mensch und dann auch jeder individuelle Einzelmensch) *zum ideellen Reich der Werte steht.* Dazu aber muß ihm das Reich der Werte selbst offen stehen. Und nicht genug damit: er muß es in seiner verzerrten, vergröberten, durch Leidenschaft, Selbstsucht, Neid und durch alles Menschlich-Allzumenschliche entstellten Erscheinungsform in der Seele der Menschen wiedererkennen können. — Der Mensch ist nicht nur „aus sich selbst" heraus zu verstehen, denn sein Erleben richtet sich nicht nur nach den „psychischen Gesetzen", die seiner Natur eigentümlich sind, sondern greift über ihn als reines Naturobjekt (Nur-Naturobjekt — wie es der fallende Stein, die wandernde Woge ist) hinaus: was er *zu erkennen vermag,* wird für ihn ebenso wichtig, wie was *er selbst ist.* So steht er zwischen der „bloßen Natur", — wenn man unter Natur nur das mechanistische, sinn-lose Geschehen, sei es physikalischer oder psychischer Art, versteht, — und dem rein geistigen Prinzip eines mechanik-losen, sinn-vollen Geschehens. Und von keinem der beiden Prinzipien aus ist er voll zu verstehen, sondern als Mischwesen der mechanistischen und der geistigen Welt, das er ist, ist er auch nur von beiden Gesichtspunkten aus gleichzeitig zu verstehen. — Dabei mag dahingestellt bleiben, ob die vertiefte philosophische Auffassung nicht alle mechanistische Betrachtung als eine bloß vorläufige, vor allem prak-

tisch wichtige Auffassung der Welt „von außen" zu betrachten hat, hinter der sich das eigentliche Wesen der „von innen" erfaßten Welt birgt. Hier ständen sich Naturwissenschaften auf der einen, Philosophie und Religion auf der andern Seite mit ihren Methoden grundsätzlich gegenüber; und in der Tat eröffnen sich, unter den verschiedenen Gesichtspunkten geschaut, auch recht verschiedenartige Perspektiven, an deren Endpunkten hier das materielle Atom (Elektron oder was es von der Art auch sein mag), dort der reine Geist steht. Doch mit solchen metaphysischen Betrachtungen über das Wesen der Welt haben wir uns hier nicht abzugeben, denn der Mensch allein ist das Objekt unserer Untersuchung. Und ihn erkennen wir sowohl mit der einen, der naturwissenschaftlichen Methode, als auch mit der anderen, der einsichtigen Methode unmittelbaren Verstehens, mit jeder aber nur innerhalb der Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit; die beiden Methoden schließen sich nicht aus, sondern ergänzen sich und werden nur dann zu „feindlichen Schwestern", wenn sie sich gegenseitig zu Unrecht ihre Gebiete streitig machen. Bestimmte Gebiete psychischen Geschehens sind der einen, andere wieder der anderen Methode zugänglicher. Sicher ist es, *daß alles rein ethische Erleben sich nur mit Hilfe der unmittelbaren Vertiefung in den Sinn ethischer Werte und deren Spiegelung im menschlichen Bewußtsein erfassen läßt.* Aber das Dechiffrieren dieser Spiegelungen setzt seinerseits nicht nur das Verstehen der nach Vollkommenheit und sittlicher Erkenntnis, sondern auch der nach Sünde und rohem Genuß strebenden Natur des Menschen. Und so wird der Psychologe zum Beobachter und Erforscher des Kampfes, den nach den Worten Dostojewskijs Gott und Teufel miteinander auskämpfen, — „ihre Wahlstatt aber sind die Herzen der Menschen".

Sehen wir uns in der Weltliteratur um, so ist sie voll der ethischen Probleme und ihrer Spiegelungen in den handelnden Menschen. Eine ganze Reihe der größten Schöpfungen hat zu ihrem Problem direkt die Lösung der Frage nach dem Wesen des Guten und Bösen, welches die Helden erfahren und erleben müssen, um dann, verdammt oder geläutert, aus dem Purgatorium des Lebens hervorzugehen. Die sittlichen Entwicklungsstufen, die der Held durchmacht, die ethischen Eingebungen, die ihm vom Dichter verliehen werden, sind eben so viele Bewußtwerdungen ethischer Werte. Gewiß, nicht

systematisch-philosophisch auseinandergesetzt, nicht in der logisch-auskristallisierten Form einer ethischen Abhandlung dargebracht, sondern im unmittelbar lebendigen Fühlen und Erleben des Helden erfaßt und uns — noch in aller Fülle des Lebens — vorgeführt. Andere Werke begnügen sich damit, die sittlichen Konflikte als solche darzustellen, ohne darauf auszugehen, ihre Helden neue Werte entdecken zu lassen. Sie stellen sich auf den anerkannten Boden irgendeiner moralischen Auffassung und sehen ihre Hauptaufgabe darin, die inneren Auswirkungen dieser Anschauungen in ihrem Zusammenprall mit der triebhaften Natur des Menschen oder ihren eigenen gegenseitig sich ausschließenden Vorschriften und Satzungen darzustellen. Aber alle stimmen sie darin überein, daß wir nicht in die tieferen Kreise der menschlichen Psyche eintreten können, ohne mit ethischen Problemen zusammenzustoßen. Eine Psychologie ohne ethische Durchleuchtung ist nicht möglich, weil doch die Ethik selbst nicht bloß in Büchern eingesperrt daliegt, sondern im Bewußtsein des Menschen lebendig wird. Und selbst dort, wo die ethischen Normen, an die der Mensch glaubt, nach denen er handelt, nicht definitive und fehlerlose ethische Einsichten sind, sind sie doch auch nicht außer-ethischer Art. Irgend etwas in ihnen zeigt schon das Eindringen in den Sinn des Ethischen an; vielleicht tritt bald schon ein Abirren, eine Selbsttäuschung, ein Überwuchern durch heterogene Elemente ein, aber ein echt ethischer Funke, wenn auch verschiedener Färbung und Leuchtkraft, blinkt in den ethischen Anschauungen aller Völker und Menschen durch. Und was das Wichtigste ist: die Bekenner dieser Anschauungen *glauben* daran! Mögen fünfundneunzig Prozent unserer ethischen Anschauungen falsch sein, — *was das Gute ist, wissen wir aus den übrigen fünf Prozent.* Und wenn uns das Wesen des Guten nicht gleichgültig ist, wenn wir an seinen Wert glauben (dieser Glaube allerdings nicht selten auch dort Platz greift, wo keine Erkenntnis vorliegt!), so ist dieser Glaube doch überhaupt nur dadurch möglich, daß in den fünf Prozent ein erstes Erkennen des Guten und Bösen vorhanden war: *Woran* sollten wir sonst auch glauben, wenn uns der Sinn der Grundbegriffe, die wir (nicht selten falsch!) anwenden, selbst nie aufgegangen wäre? Wir mögen uns irren, indem wir eine bestimmte Handlung mit dem Begriff „gut", eine andere mit „schlecht" verbinden, — aber nur weil wir irgend-

wo einmal ein gut und schlecht unmittelbar erlebt hatten, wissen wir, was diese Worte überhaupt bezeichnen. — *Hume* wollte den Glauben auf assoziativen Zwang und Lebhaftigkeit der geglaubten Vorstellung zurückführen, er sah darin sogar schon *das Wesen* des Glaubens. Wäre dem so, so könnte auch der ethische Glaube voll auf Suggestion, Milieuwirkung usw. basiert sein und für ihn eine Erklärung rein aus der Beschaffenheit der menschlichen Seele gegeben werden. Aber Humes Ableitung des Glaubens krankt, wie wir schon wissen, an manchem Schaden. So vor allem trifft er gar nicht den *Sinn* des Glaubens: *an etwas glauben,* heißt nicht eine noch so lebhafte Vorstellung erleben, sondern annehmen, daß unser Denken mit der Wirklichkeit übereinstimmt! Im Glauben liegt, wie in jedem Denken, der transzendente Zug. So im Glauben an die Außenwelt, *so aber auch im Glauben an die Gültigkeit unserer ethischen Anschauungen.* Und daher muß auch das „Geglaubte" immer verstanden werden, wenn das Glauben verstanden werden soll. Das Geglaubte aber, mag es auch falsch zusammengesetzt und in Urteilen verknüpft sein, *nimmt doch seine Wesenszüge nicht einfach aus der menschlichen Natur, sonder aus der Beschaffenheit desjenigen Gebietes, zu dem die gedachten Inhalte gehören.* In den besprochenen Fällen also: aus dem ethischen Gebiet. So sind wir denn gezwungen, nicht nur zum Verständnis der ethischen Bahnbrecher, die uns neue, wahre Werte gebracht haben mögen, sondern auch zum Verstehen eines sich tausendfältig irrenden, an hergebrachte, durch menschliche Schwäche und Stumpfheit verkümmerte sittliche Werte glaubenden, „gewöhnlichen" Menschen in das ethische, im gewissen Sinne „über-psychische" Gebiet zu greifen, um uns von dort her den Schlüssel für sein Glauben und Handeln zu holen. Und nur wenn wir es mit einem sittlich absolut Stumpfen zu tun haben, der die ethischen Werte gar nicht zu erleben imstande ist, sondern nur die entsprechenden Worte nachsprechen und die vorgeschriebenen Handlungen ausführen kann, der seine „Begeisterung für das Sittliche" in rein suggerierter Form *als eine Emotion ohne entsprechenden Inhalt übernommen hat,* können wir ihn auch „rein psychologisch", mit Beiseitelassen aller ethisch bedingten Einsicht nach Assoziationsgesetzen, Aufmerkkeitsgesetzen, Kontrastgesetzen des Gefühlslebens usw. erfassen und verstehen lernen.

Nur wer das Vorhandensein eines spezifischen Wertbereiches und das Dasein ethischer Einsichten leugnet und die ethischen Werte selbst aus assoziativen und ähnlichen psychischen Gesetzen als Verschmelzungserscheinungen außerethischer Erlebnisse ableiten will, kann das Gesagte bestreiten. Das Vorhandensein eines solchen durchaus eigenartigen Bereiches ethischer Wertauffassungen konnten wir hier nicht im Einzelnen beweisen, da uns dies zu weit ins rein philosophische Gebiet hineinbringen müßte. Nur wenige Andeutungen konnten wir in dieser Hinsicht machen, die uns für das Verständnis des vorgetragenen Standpunktes unerläßlich erschienen. *Wer aber die Möglichkeit ethischer Einsicht im Prinzip anerkennt, der wird auch die daraus sich für die Auffassung der Psychologie ergebenden Konsequenzen mit uns ziehen und neben dem rein aus der Beschaffenheit des menschlichen Subjektes sich ergebenden Geschehen auch ein psychisches Geschehen anerkennen müssen, das sich nach den „außer-psychologischen" ethischen Inhalten orientiert und nur aus diesen heraus sowohl in seinem Sinn als auch in seinem Verlauf verstanden werden kann.*

Die induktive, naturwissenschaftlich orientierte Psychologie kann nun diesen Schritt natürlich nicht mit uns machen, dies ist auch einer der Gründe, warum ihr hier im Verstehen des menschlichen Seelenlebens gewisse prinzipielle Schranken gezogen sind, und warum sie auch den Werken der Dichtung, sowie der Totalität des geistigen Erlebens in bestimmter Hinsicht fremd bleiben muß.

Bei der Behandlung des Denkens haben wir gesehen, daß wir den zeitlich sich abwickelnden Denkverlauf nur dann verstehen werden, wenn wir auch auf den Sinn des Denkens eingehen. So sind z. B. die sog. „Denkgesetze" gleichzeitig Normen des Denkens und Prinzipien des Gedachten. Und dort wie hier, im Gebiet des ethischen Erlebens, konnten wir *selbst die Irrungen* des Geistes nicht voll verstehen, wenn wir sie ganz außerhalb des Zusammenhanges mit dem gesamten zu erkennenden Gebiet, den schon erworbenen Einsichten und Begriffen und dem ganzen geistigen Erkenntnis-Milieu als ein „nur psychisches Sein" behandeln wollten: denn transzendent gelegene Begriffsinhalte gehören hier wie dort zum eigentlichen Wesen des Geistigen. Auch hatten wir dort schon hervorgehoben, daß, wenn wir das Denken des Men-

schen nicht verstehen, uns auch die Erklärung seines Handelns verschlossen bleiben muß, denn unleugbar besteht zwischen dem einen und dem anderen ein das Handeln bestimmender Realzusammenhang. Noch viel deutlicher tritt dies nun im Gebiete der ethischen Anschauungen und ihrer praktischen Auswirkungen im Handeln auf. Denn es gibt kaum einen Menschen, der in seinem praktischen Verhalten nicht irgendwie von seinen ethischen Überzeugungen beeinflußt wäre, dessen Lebenslauf sich nicht anders gestaltet hätte, wenn er andere Moralansichten hätte. Man nehme als Beispiel die Gestalt Raskolnikows aus *Dostojewskijs* „Schuld und Sühne": Ist Raskolnikow etwa ein „geborener Verbrecher" im Sinne Lombrosos? Nichts weniger als das, er ist eine feinfühlige, feinsinnige, aristokratische Natur, etwas überreizt, etwas stark egozentrisch orientiert, vor allem aber durchaus theoretisch allen praktischen Fragen des Lebens gegenüber eingestellt. Im Grunde ist er der mißlungene Prophet eines neuen Glaubens: des Glaubens an den Übermenschen. Nicht umsonst machte die Lektüre dieses Werkes von Dostojewskij einen so starken Eindruck auf den folgenden und eigentlichen Propheten des Übermenschen *Nietzsche*. Und doch wird Raskolnikow zu einem Mörder, sogar zu einem Dopppelmörder. Während bei einer geborenen Verbrechernatur man die Erklärung des Handelns aus den angeborenen Trieben bald bei der Hand hätte, kann hier von einer solchen Erklärung nicht die Rede sein. Nein, Gedanken waren es, ethische Konstruktionen, die in Raskolnikows Kopf groß wurden, die ihn beherrschten — und deren bestechender Folgerichtigkeit man sich nicht leicht entziehen kann —, die ihn schließlich auch zum Handeln trieben. Raskolnikow, der einer Gemeinheit unfähig wäre, Raskolnikow, der ein edles und feinfühlendes Herz besitzt, begeht sein Verbrechen aus ethischen Motiven! Denn seine ethische Einsicht sagt ihm, daß dieses Handeln nicht verboten, sondern geboten sei! Und mag sich's später herausstellen, daß er sich geirrt hatte, daß die vermeintliche Einsicht nicht alle in Betracht kommenden Faktoren erfaßt, zu theoretisch konzepiert, zu wenig mit der Tiefe des unmittelbaren ethischen Erlebens vertraut war, so war es doch ein *ethisch orientiertes Nachdenken*, aus dem sich das Handeln Raskolnikows ergab, das über sein eigenes Leben, das Schicksal ihm nahestehender Menschen und über den Tod von zwei weiteren Menschen bestimmte.

Aber was soll man mit den Schicksalen einzelner Menschen exemplifizieren, wenn der Werdegang ganzer Völker und Kulturperioden von ethischen Einsichten oder Irrungen mit abhängig ist! Der Verfall des Altertumes war nicht nur durch biologische und soziologische Faktoren bedingt, sondern auch durch das Schwinden jenes ethisch-religiösen Glaubens, der die Blütezeit zusammenhielt; und wenn unsere Zeitepoche in der Zukunft vielleicht noch größeren Gefahren entgegengeht, als es die in der jüngsten Vergangenheit hinter uns liegenden waren, so in erster Linie, weil der mächtige Andrang naturwissenschaftlichen Denkens auch die Wertwissenschaften und metaphysischen Systeme in seine Bannkreise hineingezogen hat, diese aber in einem rein induktiv gewonnenen Weltbild ihren eigentlichen Sinn verlieren und ersticken müssen. Sollte August Comte Recht behalten, daß auf das philosophische und religiöse Zeitalter das Zeitalter exakter Wissenschaften folgt, so sehen wir uns einer dunkeln Zukunft gegenüber, und der Titel des bekannten Spengler'schen Buches könnte leicht zum Wahrzeichen der uns bevorstehenden Wirklichkeit werden.

So ist also nicht nur der Verlauf des Einzellebens, sondern auch das Schicksal der Menschheit nicht allein von ihrer Eigenbeschaffenheit, sondern auch von ihrer Beziehung zur erkannten oder verkannten, geglaubten oder geleugneten, aber immer irgendwie im Auge behaltenen Welt der Werte abhängig. Das Studium der Geschichte verlangt ebenso wie das Studium des Einzelindividuums ein einsichtiges Eindringen in die ideell-notwendigen Zusammenhänge geschichtlicher Ereignisse und Epochen, und alle strenge Induktion, die auch hier natürlich nicht fehlen darf (denn wie vieles müssen wir als Tatsachen hinnehmen, ohne den Sinn und Zusammenhang verstehen zu können!), wird den intuitiven Blick des Historikers nicht ersetzen können.

Wir fassen die Hauptergebnisse dieses Kapitels zusammen: Da sich die Welt des Ethischen nicht auf außerethische Elemente zurückführen und aus ihnen wieder aufbauen läßt, hilft alle psychologische Kenntnis der Assoziationsgesetze, der Fechnerschen Kontrastregel, der Aufmerksamkeitsgesetze usw. nichts zum Verständnis des Sinnes ethischer Wertungen. Sie sind unmittelbare Einblicke in das Reich des Guten und Schlechten, vielleicht noch getrübt durch unsere Unfähigkeit zu sehen, vielleicht entstellt durch brechende Medien un-

serer erdbehafteten Natur; aber doch schon verklärt durch einen Funken des Lichtes, das uns aus jenem Reich entgegenleuchtet. Und hier, wie schon früher im logischen Denken, treffen wir also wieder auf das grundlegende Phänomen der Erkenntnis-Transzendenz. Des Menschen Erleben und Handeln hängt nicht nur von der dem menschlichen Geiste als solchem zukommenden Beschaffenheit, nicht nur von „seinen" Gesetzen, die, ähnlich wie die der Materie innewohnenden Gesetze, das ganze Geschehen beherrschen: es hängt auch davon ab, was der Mensch nicht selber *ist*, wohl aber *zu erkennen vermag*. Aufs innigste ist sein Handeln verquickt mit seiner ethischen Auffassung, mit den Einsichten, die es ihm gegeben war, im Reich des Ethischen zu gewinnen. *So muß denn auch, wer auch immer den Menschen verstehen will, selbst diese Einsichten besitzen und bis in die tiefsten und geheimsten Seelenwinkel, wo sie sich bilden oder verborgen halten, hinabsteigen können.* Ja, ihm muß manches klar sein, was dem von ihm beobachteten Menschen selbst verborgen bleibt. Denn nur dann wird der Seelenkundige den Menschen „ihm selbst erklären" können, wenn er über ihm steht, in ihn hineinblicken, aber auch über ihn hinausblicken kann: dann entwickeln sich vor seinem Auge die noch latenten Anlagen, die verborgenen Wünsche, die verdrängten Begierden, das unbefriedigte, durch Sitte und Vorurteil vielleicht zu früh in feste Schranken gewiesene Streben nach sittlicher Erkenntnis und Vollendung. Ist er ein Dichter oder ein Geschichtsschreiber, so wird er, höhere und niedrigere Menschen in ihrem Wert erkennend, sie in adäquater Beleuchtung gegeneinander setzen können, er wird den sittlichen Entwicklungsgang des Jugendlichen zum reifen Menschen, die Folgen des sittlichen Verfalles und das Erleben der sittlichen Wiedergeburt „ihrem Sinne nach" verstehen und schildern können. Und er wird Dostojewsky nicht Unrecht geben, daß des Menschen Geist nicht als eine noch so komplizierte geistige Maschine zu fassen und zu verstehen ist, sondern als der Kampfplatz, auf dem Gott und Teufel als die beiden feindlichen Elemente um die Seele des Menschen miteinander ringen.

Das Ethische erschöpft nicht das Reich der Werte, und es wäre noch weiter zu zeigen, daß auch der ästhetische Eigenwert eine ähnliche Rolle im Seelenleben des Menschen spielt wie der ethische. Die Argumente, die wir dafür zu bringen hätten, sind aber nicht

prinzipiell von den schon erörterten verschieden: sofern der Geist des Menschen der Welt des Schönen teilhaftig wird, kann er in seinem Erleben auch *nicht anders als aus dieser Welt verstanden und erklärt werden.* Vielleicht wird nicht jeder Künstler imstande sein, die Persönlichkeit *Benvenuto Cellinis* aus seiner Autobiographie vollkommen zu verstehen, denn neben dem Künstler Cellini steht auch die stark ausgesprochene Triebnatur Cellinis, die nicht selten alles andere überwuchert und für ihre Eigenart ein besonderes Verständnis auch vonseiten des Lesers erfordert. Aber sicher ist es auch, daß ein allen künstlerischen Interessen und jeglichem Verständnis der Schönheit fremder Mensch, sozusagen ein ästhetisch Dementer, auch den Menschen Cellini, in dessen Seele Mensch und Künstler nicht getrennt nebeneinander liegen, sondern eine unauflöslich einheitliche Persönlichkeit bilden, nicht zu erfassen imstande sein wird. Denn auch hier — und ganz allgemein — gilt die oben aufgestellte Formel: *Den Menschen verstehen, heißt in erster Linie die geistige Welt verstehen, in der er lebt.* Und wenn sich uns mit dem Eindringen in seine Geisteswelt nicht auch schon seine Gesamtpersönlichkeit restlos zu erschließen braucht, so ist es doch der erste Schritt, den wir zu machen haben, eine conditio sine qua non, die wir billigerweise zu erfüllen haben, bevor wir vom Verstehen eines Menschen überhaupt sprechen dürfen.

VI. Kapitel

Zur einsichtigen Psychologie der Entwicklung

Begriff der Entwicklung

NUR in wenigen Worten soll noch darauf hingewiesen werden, wie verschieden sich das *Problem der psychischen Entwicklung* bei Anwendung induktiver und einsichtiger Methode gestaltet. Da sich das Entwicklungsproblem sowohl im Werdegang des Einzelindividuums als auch im Leben der Völker aufwirft, so können wir hier teilweise auch an die vorangehenden Erörterungen über die einsichtige Behandlung der geschichtlichen Ereignisse und Persönlichkeiten anschließen. Doch verlangt die begriffliche Klärung des eigentlichen Sinnes des so viel gebrauchten Wortes „Entwicklung" ein Zurückgreifen auf unsere Grundposition und einen entsprechenden Vergleich zwischen dem physikalischen und psychologischen Forschungsgebiet.

Die Physik kennt keine Entwicklung. Sie hat aus ihrem Begriffsvorrat absichtlich und sorgfältig alle Begriffe entfernt, die es ihr noch ermöglichen würden, den Sinn dieses Wortes in ihrem Bereich zu gebrauchen. Ein komplexes physikalisches Gebilde kann sich *verändern* (die elementaren Partikelchen sollen ja sogar unveränderlich sein), es kann wachsen und an Komplexität des Zusammenhanges zunehmen, man kann aber nicht behaupten, daß es sich dadurch auch *entwickeln* würde. Man kann nicht von einer Energieform sagen, daß sie entwickelter wäre als eine andere; nicht von einem großen Kristall, daß er auf der Entwicklungsleiter (und nicht nur auf der Zeit- oder Größenskala!) höher stände als sein kleiner Genosse; nicht daß eine komplexe Molekel entwickelter wäre als ihre Atom-Bestandteile. Wäre nun Psychologie reine „Physik

des Geistes", so müßte auch aus ihrem Bereich der Begriff der Entwicklung, wenigstens im anzustrebenden Ideal, verschwinden! Bekanntlich spielt er aber im Gegenteil eine zentrale Rolle sowohl in der Psychologie als auch schon in der allgemeinen Biologie: überall, wo wir es mit dem Leben zu tun haben, stoßen wir immer wieder auf den Entwicklungsbegriff, — wie wir hier überall auch auf den Begriff des Gedächtnisses stoßen, der übrigens mit jenem nicht verwechselt werden darf. Denn das Gedächtnis, so unentbehrlich es bei der Entwicklung auch sein mag, entwickelt nichts, sondern bewahrt nur das Empfangene auf. Unsere Persönlichkeit wird dadurch zwar bereichert, aber diese Bereicherung ist, wie wir noch sehen werden, von der eigentlichen Entwicklung scharf zu unterscheiden. Jedenfalls können wir mit Recht behaupten, daß sich im Gebrauch des Entwicklungsbegriffes nicht etwa ein nur vorübergehender Zustand der biologischen Wissenschaften dokumentiert, der sich mit ihrem weiteren Fortschreiten verlieren wird, sondern daß *der Entwicklungsbegriff mit dem Wesen des Organischen unauflöslich verbunden ist.* Damit aber fügt sich ein wichtiger Begriff in die Fundamente der biologischen Wissenschaften ein, der auch ihren weiteren Aufbau von dem Aufbau physikalischer Wissenschaften weitgehend different gestalten muß. Die stark physikalisch orientierte Biologie erfaßt nicht immer vollbewußt, welch große Konsequenzen der Gebrauch dieses Begriffes nach sich zieht; dementsprechend sucht sie auch den Sinn des Wortes „Entwicklung" so zu deuten, daß die ihm eigentümlichen charakteristischesten Merkmale mehr in den Hindergrund treten und umgekehrt die auch im rein physikalischen Geschehen vorkommenden Merkmale mehr hervorgehoben werden. Für unsere Zwecke müssen wir es aber versuchen, gerade diese eigentümlichsten Entwicklungsmerkmale besonders vortreten zu lassen.

Im Wort Entwicklung scheinen nun besonders zwei charakteristische Merkmale zu liegen, die sie *vom bloßen „Geschehen" unterscheiden:* 1. Die Entwicklung drückt zugleich auch eine Wertveränderung (im allgemeinen: Wertsteigerung) aus; und 2. die Entwicklung deutet irgendwie einen engen und mehr als kausal bedingten Zusammenhang zwischen dem Entwickelten und dem, woraus es sich entwickelt hat; — dies wenigstens so lange, als man unter dem kausalen Zusammenhang eine zeitliche Aufeinanderfolge

zwar real verbundener Ursachen und Wirkungen versteht, dabei aber die Ursache sich nicht unmittelbar in die Wirkung *umsetzen läßt,* so daß die letztere gleichsam als ein *modifiziertes Fortbestehen* der ersteren erscheint, — vielmehr Ursache und Wirkung als zwei *differente,* aufeinander folgende Geschehnisse bestehen läßt. Mit einem Wort: solange als Ursache und Wirkung nicht unter dem Gesichtspunkt eines sie vereinheitlichenden übergeordneten Geschehens betrachtet werden. Gegenüber dieser Trennung zwischen Ursache und Wirkung scheint also das Wort Entwicklung einen intimeren Zusammenhang zwischen dem Vorangehenden und Folgenden im Sinn zu haben, nach dem die Wirkung sich aus der Ursache nur „herauszuwickeln", nur zu „entwickeln" braucht, in der sie eingewickelt und präformiert irgendwie schon enthalten ist.

Wäre nun die menschliche Psyche atomistisch-molekular gebaut, so könnte auch ihre Entwicklung offenbar nur entweder in einer Aufnahme neuer Elemente in den Bewußtseinsverband, oder aber in der Veränderung der gegenseitigen Beziehungen dieser Elemente innerhalb dieses Verbandes und ihrem Zusammenschluß zu neuen Komplexen bestehen. Keiner von diesen beiden Fällen würde sich prinzipiell vom kausal-physikalischen Geschehen unterscheiden, keiner würde unter den eigentlichen Begriff der Entwicklung fallen.

Da nun die Physik anerkanntermaßen keine Wertbegriffe in ihrem Begriffsvorrat enthält, so ist offenbar jeder Gebrauch des Wortes Entwicklung in der sub 1) bezeichneten Bedeutung ein prinzipielles Novum. Wir können die Frage offen lassen, ob es der allgemeinen Biologie gelingen kann, diese Bedeutung des Wortes Entwicklung zu umgehen und sie durch „Komplizierung", zeitliches Nachfolgen, größere Leistungsfähigkeit, bessere Ausrüstung im Kampf ums Dasein usw. zu ersetzen. Auch schon bei den beiden letzten Bestimmungen bleibt sie übrigens nicht mehr in der rein kausalen Betrachtungsweise der Physik, sondern greift auf teleologische Momente über, indem sie das Geschehen durch seinen *Zweck* (Leistung, Sieg im Kampf, Erhaltung des Lebens) charakterisiert. Einen Zweck kann aber nur der Wille oder der Trieb besitzen, nimmermehr die physikalische Verbindung zwischen Ursache und Wirkung. Man sehe ab vom Vorhandensein des Lebenstriebes in den organischen Wesen, und das Geschehen der orga-

nischen Welt verliert sofort alle teleologische Bedeutung: es gibt dann *keine Leistung* mehr und *keinen Sieg* in der eigentlichen Bedeutung dieser Worte, sondern nur noch einen Anfangs- und einen Endzustand, die beide gleichwertig nebeneinander stehen, nur daß sie eben zeitlich aufeinanderfolgende und verschiedene Zustände sind. Auch die physikalische Natur bringt ja, physikalisch gesprochen, keine Leistungen hervor; und wenn bei Maschinen von Leistungen die Rede ist, so offenbar immer nur in mehr oder weniger bewußter Hinsicht auf den Zweck, für den die Maschine gebaut worden ist, also letzten Endes im Hinblick auf den Willen, der hinter ihr steht. — Aber sehen wir von der Anwendung des Entwicklungsbegriffes in der allgemeinen Biologie ab und konzentrieren uns auf dessen Gebrauch *in der Psychologie*, so ist hier noch viel augenscheinlicher, daß von der Entwicklung in einem überkausalen, nämlich in einem *Wertsinn* gesprochen werden muß. So sprechen wir von einer rückständigen Entwicklung defektiver Kinder auf dem intellektuellen und moralischen Gebiet, von der auf- und absteigenden Entwicklung im Leben des Einzelnen oder ganzer Völker; wir sprechen von mehr oder weniger entwickelten Individuen und auch von den Irrungen der Entwicklung, und wir werten dabei die einzelnen Zustände, vergleichen sie miteinander und konstatieren den Vorzug des einen vor dem anderen, das Zurückbleiben im Auftreten höherer Werte, das Verfehlen des eigentlich angestrebten höheren Entwicklungszustandes usw.

Ob im Gebiet der atomistisch orientierten Psychologie eine solche Verwendung des Entwicklungsbegriffes möglich ist, hängt davon ab, ob es ihr überhaupt gelingen kann, das Wesen des Wertes und Wertens in ihre Begriffe zu fassen. Wir müssen es nach den oben (S. 158) gegebenen Erörterungen bezweifeln. Denn eine Ableitung des Wertes aus dem wertfremden Gebiet erschien uns von vorneherein unmöglich. Folglich müßten die Werte nicht nur in den komplizierten Gebilden, sondern auch schon in deren elementaren Bestandteilen oder Gestaltungen voll enthalten sein. Beides bedingte aber *nicht ein Aufbauen* des Wertes aus Elementen, sondern ein *Vorfinden* desselben als letzter Gegebenheit, sei es in den Elementen, sei es in deren gegenseitigen Beziehungen. Sofern die atomistische Psychologie also die Werte aufbauen, aus unwertigen Elementen entstehen lassen will, und ihr dies notwendig mißlingen

muß, kann sie auch den Begriff der Entwicklung im wertenden Sinn nicht innerhalb ihres Arbeitsbereiches anwenden. Vielmehr müßte sie, im Einklang mit der Physik, auf ein wertfreies, entwicklungsloses Weltbild hinarbeiten. Sofern wir aber ein solches Bild des Psychischen nicht als die entgültige Lösung der Psychologie anerkennen können, zeigt sich auch darin schon die Unzulänglichkeit der atomistischen Betrachtung des Psychischen.

Entwicklung unter naturwissenschaftlichem Gesichtspunkt

Gerade hier eilt aber die induktive Methode der atomistischen Psychologie zu Hilfe, indem sie an der einsichtigen Unableitbarkeit des Wertvollen aus dem Wertfremden gar keinen Anstoß nimmt: sie geht ja von vorneherein nicht darauf aus, die folgenden Zustände aus den vorangehenden „verstehend" abzuleiten, sondern nur die Tatsache ihrer gesetzmäßigen Aufeinanderfolge zu konstatieren. Wie diese Umwandlung des Wertfreien in Wertvolles vor sich geht, wissen wir nicht, aber irgendwie wird es schon vor sich gehen: „'s ist nun einmal so", daß, wenn wertfreie Elemente in gewisser Weise zusammenstoßen, sie wertvolle Verbindungen ergeben. Damit sind wir nun auch schon an der chemischen Auffassung der Psychologie angelangt, die nach dem Vorbild der chemischen Molekeln aus den psychischen Elementarpartikelchen (oder Vorgängen) „Molekeln" entstehen läßt, ausgestaltet mit neuen, an den Atomen noch nicht nachweisbaren Eigenschaften. Diese Auffassung fand in der Wundt'schen Formulierung der „Schöpferischen Synthese" ihren vollkommensten Ausdruck.

Nun haben wir schon wiederholt hervorgehoben, daß die Psychologie mit der alleinigen Anwendung der einsichtigen Methode, die in dieser Schrift befürwortet wird, niemals auskommen wird, und neben der einsichtigen Methode die uneinsichtige Induktionsmethode immer Verwendung finden wird. Dies schon aus dem einfachen Grunde, weil uns die unmittelbare Einsicht zwar in einen wichtigen, aber doch *nur in einen Teil* des psychischen Geschehens gegeben ist. Und auch hier sind unsere Einsichten keineswegs vollständig und bedürfen nicht selten induktiver Ergänzungen. Daher läßt sich auch gegen die „'s ist nun einmal so"-Konstatierung an sich so lange

nichts einwenden, als sie erstens mit genügender Vorsicht gewonnen ist (was bekanntlich in der Psychologie viel schwieriger erreichbar ist als in den physikalischen Wissenschaften!) und zweitens *den schon erreichten Einsichten nicht widerspricht.* Denn was letzteres betrifft, so werden wir hier ebenso vorsichtig sein müssen, wie etwa der Physiker auf seinem Gebiet es wäre, wenn er einer Beobachtung, einer Behauptung oder einer Hypothese gegenüberstände, die das Gegenteil dessen festzustellen scheint, was durch mathematische oder anderweitige Einsicht sichergestellt ist.

Und von diesem Standpunkt aus erheben sich gegen zu weitherzige Anwendung des Prinzipes der schöpferischen Synthese innerhalb des Bewußtseinsgeschehens gewichtige Bedenken, die für die Anwendung desselben Prinzipes auf chemischem Gebiet gar keine Bedeutung haben. Im Gebiete des materiellen Geschehens ist ja anerkanntermaßen schon das Objekt der Forschung, die Materie oder die Energie, uns nicht unmittelbar gegeben oder erkennbar. Was Materie ist, was ihre Kräfte und Eigenschaften eigentlich sind, wissen wir nicht, nur ihre Wirkungen in unserer Psyche sind uns ja unmittelbar zugänglich. Daher können wir, abgesehen von den allgemeinsten mathematischen und vielleicht noch einigen naturphilosophischen Prinzipien, auch keine Regeln für das Naturgeschehen aufstellen. Immerhin bieten die erwähnten mathematischen Erkenntnisse schon solche Regeln: stießen wir auf Beobachtungen, die unseren mathematischen Einsichten widersprächen, so würden wir mit Recht die Exaktheit solcher Beobachtungen anzweifeln. Doch gehören die merkwürdigen Vorgänge der *Molekelbildung aus den Atomen* eben nicht zu solchen irgendeiner unserer Erkenntnisse widersprechenden Tatbeständen; daher können wir sie auch unbedenklich in unser chemisches Weltbild aufnehmen. Und selbst die oben gebrauchte Charakteristik derselben als „merkwürdig" müssen wir zurücknehmen: sie sind weder merkwürdig noch nicht merkwürdig, sie sind uns eben *von vorneherein unverständlich;* erst durch Hypothesenbildung, die selbst aber auch wieder die letzten Gesetze nicht verständlich machen kann (was ist Affinität? warum ist sie zwischen bestimmten Atomen größer, zwischen anderen kleiner? usw.), suchen wir sie uns auszulegen und verständlicher zu machen.

Ganz anders verhält es sich nun auf dem Gebiete des Bewußt-

seinsgeschehens. Hier sind ja die Größen, um welche es sich handelt, *uns unmittelbar gegebene Bewußtseinsgrößen.* Und über deren Beschaffenheit und Eigenart läßt sich schon viel mehr unmittelbar ausmachen als über die Beschaffenheit der Außenweltsatome! So bezeichnen wir bestimmte Bestandteile unseres Bewußtseins als Empfindungen, Lust-Unlust-Gefühle usw., wir wissen ganz genau, wie sie beschaffen sind, und wir finden in ihnen keinen unmittelbar konstatierbaren ethischen Wert; in anderen Erlebnissen dagegen finden wir unmittelbar konstatierbar entweder einen positiven oder einen negativen Wert (gute Tat, Sünde) mit entsprechendem Werterlebnis. Daß sich nun ein wohl- oder übelschmeckender Körper aus zwei (uns an sich ja gänzlich unbekannten!) geschmacklosen Körpern bilden kann, können wir sehr wohl zulassen. Wie sich aber etwas so grundsätzlich Neues, wie es der Wert ist (vorausgesetzt daß die Eigenart des Werterlebnisses als anerkannt gelten darf), aus etwas von uns als durchaus wertfrei unmittelbar Erkanntem durch irgendwelche Summation oder anderweitige Angliederung u. dgl. bilden kann, das bleibt uns nicht nur unverständlich, sondern eine solche Möglichkeit ist für uns gänzlich unannehmbar! — Und doch scheint die Tatsache der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins im Laufe der phylogenetischen und ontogenetischen Entwicklungsreihe festzustehen. Wie ist sie nun aber möglich und zu verstehen, wenn wir ihre Ableitung aus dem vorangehenden außerethischen psychischen Geschehen mit Recht bestreiten müssen?

Allerdings: wir sprechen ja nicht nur von ethischem *Erleben,* sondern vom ethischen *Erkennen,* und jenes war uns nur auf der Grundlage dieses möglich. Mit Hilfe des transzendenten Erkennens können wir, so sagten wir, Einblicke tun in das Reich ethischer Werte und von dort hervorholen, was uns früher unbekannt war. Das mag richtig sein; aber schon das Erkenntnisproblem selbst birgt, im Lichte der Entwicklung besehen, nicht geringe Schwierigkeiten. Das Problem der Entstehung unserer Erkenntnisse war es ja, das Plato veranlaßt hatte, sogar die Präexistenz der Seele anzunehmen, in der die Seele die einzelnen Ideen, welche sie wiederfindet ohne sie der Erfahrung zu entnehmen, unmittelbar geschaut haben soll. Mit der Konstatierung, daß wir Erkenntnisse zu erwerben imstande sind, ist es in der Tat noch nicht getan; damit

wir sie erwerben können, muß uns eine entsprechende Erkenntnis*fähigkeit* zukommen, und diese Fähigkeit, soll sie nicht ein leeres Wort bleiben, darf nicht eine bloße Voraussetzung sein, die wir einfach zu der Tatsache der Erkenntnis hinzufügen, ohne auch nur annähernd zu wissen, was sie denn eigentlich sei. Ein solches Erklären wäre der berühmten Molièreschen Erklärung analog, die einschläfernde Wirkung des Opiums komme davon her, daß Opium die Kraft des Einschläferns besitze. Da ist denn von ganz anderer Art die von Goethe in seinem bekannten Vierzeiler angedeutete Erklärungsmöglichkeit:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie konnt' uns Göttliches entzücken?[1]

An diese wollen wir uns halten und fragen, was denn die Erkenntnismöglichkeit sein mag, bevor sie zu einer ausgebildeten Erkenntnis geworden ist.

Dazu wählen wir uns neben dem schon besprochenen Beispiel sittlicher Entwicklung einen weiteren von *Wundt* herstammenden Anwendungsfall seines Prinzips der schöpferischen Synthese. Bekanntlich nimmt Wundt an, daß auch eine ganze Reihe anderer wichtigster Bewußtseinsinhalte sich nach und nach aus primitiveren entwickelt habe. Vor allem z. B. auch die *räumliche Anschauung*, die aus durchaus unräumlichen Urempfindungen verschiedener Sinnesgebiete (Drucksinn, Bewegungssinn, Gesichtssinn), durch deren allmähliche Verschmelzung hervorgegangen sein soll. Auch hier gibt uns die chemische Theorie des Psychischen das gleiche Rätsel wie schon oben auf. Bringt uns die Auffassung des Räumlichen wirklich etwas klar Auffaßbares und absolut Neues, das weder in der Zeitauffassung, noch in der Intensität, noch in den sonstigen Qualitäten unserer Bewußtseinsinhalte zu finden ist, so bleibt es uns auch absolut unverständlich, wie denn dieses absolut Neue aus jenem absolut Anderen durch dessen noch so sinnreiche Angliederungen und Verknüpfungen entstanden sein könnte. Ganz abgesehen davon, daß die Schwierigkeit des Experimentie-

[1] Plotin: „Denn nie hat ein Auge die Sonne gesehen, wenn es nicht erst sonnengestaltig gemacht wurde. So mag die Seele nie das Schöne sehen, wenn sie nicht schön geworden ist."

rens im Gebiet der psychischen Entwicklungsvorgänge uns die Möglichkeit einer experimentellen Verifikation dieser Hypothese verwehrt, liegt in ihr selbst schon eine Unannehmbarkeit. Betonen wir nochmals: der Fall liegt hier ganz anders als im chemischen Gebiet: hier kennen wir ja unmittelbar und erschöpfend die Beschaffenheit sowohl der unräumlichen Empfindungen (z. B. aus den raumfremden Sinnesgebieten) als auch die Art der räumlichen Auffassung; wir wissen, daß in den einen gar nichts davon (nämlich vom Räumlichen) anzutreffen sein soll, was das andere gerade auszeichnet, und nun soll trotzdem das Eine aus dem Anderen durch irgendeinen rätselhaften, ja wunderbaren, ja unglaublichen Prozeß entstanden sein! Die uns sonst bekannten Verschmelzungen — z. B. der gegenwärtigen Empfindungen mit früheren Empfindungsspuren, wie sie in den Wahrnehmungen anzutreffen sind[1] —, durch die scheinbar neue Inhalte entstehen, sind doch von prinzipiell anderer Art: dabei entsteht zwar ein komplexes Gebilde, dessen Einzelkomponenten nicht leicht hervorgehoben werden können, und die für gewöhnlich auch gar nicht mehr als Einzelkomponenten ins Bewußtsein durchdringen, das aber doch gar nicht grundsätzlich verschieden ist von den Einzelkomponenten, die es bilden. Ja, unter günstigen Bedingungen lassen sich die Erinnerungsbestandteile von den unmittelbaren Empfindungsbestandteilen

---

[1] Manches, was leicht als Verschmelzung angesprochen wird, gehört nicht eigentlich in diese Kategorie hinein. So spricht man z. B. von der Verschmelzung der Töne zum Akkord. Aber wer sagt uns denn, daß hier überhaupt eine Verschmelzung vorliegt, d. h. daß die Einzeltöne als solche ein besonderes primäres Dasein haben und erst dann zu einem höheren Zusammensein im Akkord zusammentreten? Physikalisch mag das von den Schwingungen der einzelnen Saitentöne gelten, aber psychologisch ist primär und von Anfang an die einheitliche Gesamtheit der Töne, d. h. der Akkord gegeben, und erst die sekundäre Analyse des geübten Musikers löst aus dieser Gesamtheit ihre „Bestandteile" heraus. Und indem sie sie herausholt (dies ist besonders wichtig!), schafft sie sie auch erst: sie waren gar nicht als solche, sondern nur als Akkord im Bewußtsein da, bevor sie durch die differenzierende Analyse geschaffen worden sind. Da wir aber nur von Bewußtseinsgrößen sprechen, so waren sie also *überhaupt nicht da*, bevor sie im Bewußtsein als Einzelgrößen aufgetreten sind. Hier haben wir einen typischen Fall der „schöpferischen *Differenzierung*" (nicht: Synthese!) anfangs undifferenzierter, aber differenzierbarer, weil verborgen inhaltsreicher Gebilde, wie wir sie in den weiter unten folgenden Ausführungen als das eigentliche Grundprinzip der Entwicklung kennen lernen werden.

trennen, da ihre Vereinigung zwar innig ist, aber eben doch nicht bis zu einer *völligen Aufhebung der Eigenexistenz und Eigenart der Komponenten* fortschreitet. Schon willkürliche Aufmerksamkeitseinstellung mit entsprechender Übung im Selbstbeobachten vermag hier vieles zu erreichen.

Wie ganz anders steht es bei der Ableitung des wesentlich Räumlichen aus dem prinzipiell Unräumlichen, wo ein absolut und unzerlegbar Neues sich aus Fremdartigem plötzlich ergeben soll! Oder soll man vielleicht annehmen, daß das Wesen des Räumlichen nicht etwas absolut Neues ist und sich bei genauerer Analyse auch schon unmittelbar in seine durchaus unräumlichen Komponenten auflösen läßt? Das wäre ein prinzipiell möglicher Weg zur Lösung des Dilemmas; die Eigenart des Räumlichen ist aber doch wohl zu evident, als daß man ihn gerade in diesem Falle beschreiten dürfte. — Oder: ist vielleicht umgekehrt auch schon in dem sogenannten „ursprünglich Unräumlichen" irgendwie ein Räumliches enthalten, nur noch nicht geklärt, nicht vergleichbar unserer vollbewußten Raumauffassung; aber doch schon als Anlage, als Keim, als Möglichkeit vorhanden, aus der sich durch immer fortschreitende Klärung die vollbewußte Raumauffassung bis zur geometrischen Präzision entwickeln und steigern könnte?

Entwicklung als Differenzierung und Vereinheitlichung des dunkelbewußt Chaotischen

Darin läge wohl in der Tat eine Möglichkeit, zur räumlichen Auffassung zu gelangen, ohne deren Vorhandensein in ausgebildeter Form auch schon bei den niedrigsten Tieren und beim Menschen auf den ersten Stufen seiner Entwicklung anzunehmen! Und sie würde uns vielleicht auch in den Stand setzen, das Entwicklungsproblem *in einer prinzipiell anderen, einsichtsmöglichen Art* anzufassen, als wir dies bis dahin versucht hatten. — Die Tatsache der psychischen Entwicklung ist nicht zu leugnen. Sie kann induktiv auf bestimmte Gesetzmäßigkeiten zurückgeführt werden; aber wir werden uns mit diesen Gesetzmäßigkeiten noch nicht zufrieden geben, solange uns irgendeine Möglichkeit winkt, auch

noch einsichtig in die Entwicklungszusammenhänge einzudringen; und vor allem werden wir vor angeblichen Gesetzmäßigkeiten auf der Hut sein müssen, die, statt Einsicht zu bringen, nur unseren Glauben in Anspruch nehmen. — Damit wir aber diesen Weg beschreiten können, müssen wir einen eigentümlichen Wesenszug unseres Bewußtseins noch besonders hervorheben, den wir bis dahin ganz unberücksichtigt gelassen hatten: *die Tatsache der verschiedenen Bewußtheitsgrade.*

Bekanntlich weist unser Bewußtsein keine gleichmäßige Ausbreitung der Bewußtheit über seine sämtlichen Inhalte auf. Ausgehend vom Blickpunkt der Aufmerksamkeit findet sich bis in die dunkelsten Partien der Bewußtseinsperipherie ein allmähliches Abnehmen der Bewußtheit seiner Inhalte. Eine staunenswerte Tatsache, wenn man mit naturwissenschaftlichen Begriffen an das Bewußtsein herantritt: nirgends in der physikalischen Welt finden wir einen Seinsunterschied, der mit der Verschiedenheit der Bewußtseinsgrade zu vergleichen wäre! Denn nicht nur nehmen die Bewußtseinsinhalte der Peripherie an Intensität ab (es ist ja sogar noch nicht ganz ausgemacht, ob es wirklich die Intensität ist, die gegen die Peripherie hin abnimmt!), sondern sie wandeln sich auch qualitativ in eigentümlicher Weise um. Was im Zentrum der Aufmerksamkeit in seiner individuellen Beschaffenheit klar erfaßt und deutlich unterschieden von allem anderen dastand, verliert die Klarheit seiner Ausprägung und geht ein undifferenziertes Ganzes mit den Nachbarinhalten ein, sobald es in den Hintergrund des Bewußtseins zurücktritt. Der Hintergrund des Bewußtseins nun stellt eine einheitlich undifferenzierte Masse dar, in der das Einzelne verschwindet. Aber man hüte sich vor einer Verwechslung: die Einzeleindrücke hören nicht etwa überhaupt auf zu sein, wenn sie in den Bewußtseinshintergrund treten, sie verschwinden nicht im wahren Sinn des Wortes, sondern sie büßen nur ihre individuelle Ausprägung und Sonderstellung anderen Inhalten gegenüber ein; sie sind noch da, aber in einem anderen, eben undifferenzierten Zustand. Daß sie aber tatsächlich noch da sind, merkt man zunächst daran, daß es überhaupt so etwas gibt wie einen Hintergrund des Bewußtseins. Sein Vorhandensein ist eine unmittelbar konstatierbare Bewußtseinstatsache. Der Bewußtseinshintergrund verändert sich nun sofort merklich, sobald einzelne seiner Komponenten aus-

fallen oder anders werden. Bekannt sind ja z. B. die Änderungen des Allgemeingefühles unter dem Einfluß der veränderten Organempfindungen: diese machen für gewöhnlich einen großen Teil des Bewußtseinshintergrundes aus; wir beachten sie nicht, heben sie nicht einzeln aus dem Gesamtkomplex heraus; sobald sie sich aber unter dem Einfluß irgendeiner Störung, z. B. einer absichtlich herbeigeführten Anaesthesie usw. verändern, ändert sich auch unser Allgemeinbefinden. Dabei braucht der Sitz der Änderung gar nicht deutlich ins Bewußtsein zu treten; wir merken nur die Änderung des Allgemeinbefindens, nicht aber jene spezielle Komponente, die sie verursacht. Erst eine entsprechende Aufmerksamkeitsrichtung gibt uns den Aufschluß darüber, welche Empfindungen eigentlich anders geworden sind. Auch die Selbstbeobachtung zeigt uns ganz unmittelbar, daß der Bewußtseinshintergrund eine *undifferenzierte* und nicht eine *schlechthin einfache* Masse ist; denn wir können unseren Bewußtseinsstrahl beliebig auf die einzelnen Punkte der dunkel bewußten Region richten und sie dadurch ins Klarbewußte heraufheben. So braucht die Aufmerksamkeit nur die Oberfläche unseres Körpers abzuwandern, um die mannigfachsten Empfindungen zu entdecken, die eben noch, trotz gleicher Körperlage, „unbewußt" waren. „Unbewußt" — doch eigentlich nicht „ganz unbewußt", denn wir können — namentlich von den stärkeren und ausgedehnteren Empfindungen — mit Bestimmtheit sagen, daß sie im Moment der Aufmerksamkeitszuwendung *nicht einfach neu entstanden sind;* sondern daß sie sich nur in ihrer Beschaffenheit klärten, aus dem allgemeinen Hintergrund hervortraten, als wir ihnen die Aufmerksamkeit zuwandten. Wir fühlten sie eben auch schon in der undifferenzierten Masse des Dunkelbewußten als *Bestandteil* mitenthalten, ohne daß sie schon zur individuellen Absonderung gereift wären. — Solche Unterschiede des Bewußtseinsgrades werden zwar immer bestehen; wir werden aber bald sehen, daß die „Analyse des Dunkelbewußten", d. h. die Erhebung von immer mehr Inhalten zum klaren Bewußtsein, in engster Beziehung zur Entwicklung der Psyche überhaupt steht, ja vielleicht ihren wesentlichsten Bestandteil ausmacht.

Bisher haben wir nur *einen* Unterschied zwischen den klaren und dunkeln Bewußtseinspartien genannt: die größere Differenziertheit der ersteren. Farben, Töne, Tastempfindungen stehen im

Klarbewußtsein deutlich nebeneinander, jede Empfindung eine klar umrissene Größe für sich. Aber wir wissen auch, daß diese Differenzierung nicht eine Zerstäubung des Bewußtseinsinhaltes mit sich führt: so sehr sie sich auch vereinzeln, so verlieren sie doch nicht den inneren Zusammenhang miteinander. Dies kann *nur dadurch geschehen, daß sie höhere Bewußtseinskomplexe miteinander bilden, in denen sie Struktureinheit aufweisen, ohne dabei ihre Individualität zu verlieren.* Dies ist das *zweite* typische Merkmal des Klarbewußten: *höhere Einheit in den Zusammenhängen bei Individualisierung der Einzelbestandteile.* Melodien, optische Figuren usw., weisen alle diese beiden typischen Merkmale auf.

Nun wäre es verfehlt zu glauben, daß alles, was in unserem Klarbewußtsein steht, damit auch schon den höchsten Grad der Differenzierung und der höheren Vereinheitlichung erreicht hat. Vielmehr streben wir in allem, was wir erlernen, worin wir uns üben usw., nach einer immer größeren Vervollkommnung der beiden Merkmale. Ein unmusikalisches Ohr hört beim gleichzeitigen Anschlagen einer Anzahl Töne nur eine undifferenzierte Tonmasse; das geschulte Ohr hebt die einzelnen Bestandtöne heraus. Der erste Eindruck eines gotischen Domes kann aus einer verwirrenden Vielheit der Eindrücke bestehen; die vertiefte Betrachtung hebt die allgemeinen Zusammenhänge gleichzeitig mit der Verdeutlichung der Einzelbestandteile hervor. Bekannt sind ja die Tatsachen, daß das geübte Auge des Jägers, des Gelehrten usw. unter entsprechenden Umständen viel mehr sieht als das Laienauge, und daß der Musiker auch dort noch höhere musikalische Einheiten findet, wo der Laie nur noch sinnlose Tonfolgen hört. Mit einem Wort: in unserer eigenen Entwicklung stoßen wir in einem fort auf die Beobachtung, daß, was uns zunächst als undifferenzierte Masse erschien, sich nach und nach *in Bestandteile auflöst* und *zu höheren Zusammenhängen zusammenschließt.* Nimmt unsere Aufmerksamkeit ab, so tritt der Gegenvorgang wieder ein. Sinkt unser Allgemeinbewußtsein infolge von Ermüdung, Vergiftung, im Schlaf oder in Ohnmacht wieder herab, so verschmilzt auch alles wieder zu einer mehr oder weniger undifferenzierten Bewußtseinsmasse. Endlich führen sich die Fehlleistungen, die wir im Sprechen, Denken, Handeln begehen, neben anderen immer wieder auch auf diese Ur-

sache zurück: die Differenzierung reicht im entscheidenden Moment nicht aus, das Einzelne tritt nicht in genügender individueller Ausprägung auf, es hebt sich gegen ähnliches nicht genügend ab, — was Wunder, daß es damit „verwechselt" wird!

Es kann uns auch nicht überraschen, daß dieser Faktor eine so zentrale Rolle im psychischen Geschehen spielt, erkennen wir in ihm doch jene Grundeigenschaft des Psychischen wieder, die wir bei der Besprechung der Denktranszendenz kennen lernten. Von der Physik her bringen wir die Anschauung mit, daß, wenn sich das Einzelne zu größeren Verbänden zusammenschließen soll, dies in additiver Weise geschieht und die zu addierenden Bestandteile auch schon vor ihrer Vereinheitlichung ein vollgültiges Einzeldasein führen mußten. Nun haben wir aber zur Genüge erkannt, daß eine solche Addition für das Bewußtseinsgeschehen nicht in Betracht kommt. Hier werden die Einzelbestandteile zu Einzelnem, zu „diesem da", auf das innerlich hingewiesen werden kann, selbst erst in demselben Augenblick, wo sie auch zu Bestandteilen des übergeordneten Bewußtseins, zu Bewußtseinsinhalten, zu Wissensinhalten werden, d. h. in demselben Augenblick, der sie ihrer Einzelexistenz beraubt und sie vom zentralen „Wissen um sie" abhängig macht. Daher wird auch die geistige Entwicklung, wenigstens in diesem Punkt, anders als eine Vereinigung von Elementar-Atomen zu einer Molekel vor sich gehen müssen. Denn im Geiste bildet den Ausgangspunkt nicht eine *differenzierte Vielheit*, der nur die Vereinheitlichung zu einer neuen Molekel fehlt; sondern eine *undifferenzierte, in ihren typischen Eigenschaften noch nicht voll entwickelte Masse*, die einerseits zwar das Einzelne und seine Vereinheitlichung *in nuce* schon in sich enthält, gleichzeitig aber weder das eine noch das andere in seiner Entfaltung — sondern nur in einer Entfaltungsmöglichkeit — aufweist. Und damit stoßen wir endlich auf Verhältnisse, die auch dem unter 2) angegebenen Sinn der Worte „Entwicklung, Entfaltung" adaequater erscheinen: denn man braucht diese psychische Urmasse nur zu ent-falten, nur zu entwickeln, um die Einzelbestandteile, die in ihr implicite enthalten sind, herauszuheben und ihnen ein Einzeldasein zu verleihen!

Werfen wir einen kurzen Blick auf die individuelle Entwicklung eines Menschen. Was ist es, das der Erwachsene dem Kinde, das er einmal war, voraus hat? Nun, zunächst eine reiche Samm-

lung von Erfahrung und Erfahrungstatsachen. Wenn man will, kann man auch diesen Unterschied als eine Seite der „Entwicklung" ansehen; sicher drückt sich darin der während des Lebens anwachsende Unterschied zwischen dem Kind und dem Erwachsenen zum Vorteil des letzteren mit aus. Aber der Begriff der Entwicklung ist damit nicht erschöpft, der wichtigste Punkt ist noch gar nicht getroffen. Der Erwachsene denkt vor allem schärfer als das Kind. Was heißt aber schärferes Denken anders als genauere *Unterscheidung* zwischen den einzelnen Gegebenheiten und die dadurch garantierte Vermeidung von Verwechslungen des Ähnlichen? Die Fähigkeit des genauen *Vergleichens,* das ja bekanntlich auch nur bei bester Einstellung der Aufmerksamkeit (d. h. eben in dem klar bewußten Gebiet) möglich ist, gehört zweifellos zu einer höheren Stufe der Intelligenz. Ebenso wie das Vergleichen und Unterscheiden wird in der modernen Intelligenzforschung auch das *Kombinieren* dazu gezählt. Das Kombinieren setzt aber die Fähigkeit voraus, *größere Zusammenhänge unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zu übersehen.* Ein Künstler, dessen Phantasie die kleineren Zusammenhänge wohl erfassen, dagegen die Gesamtheit des Kunstwerkes (sei es ein Bau, eine Symphonie oder ein Roman) nicht mehr als eine Einheit zu überblicken vermag, wird natürlich auch nie etwas groß Einheitliches schaffen können. Die Unterschiede zwischen den Menschen sind da außerordentlich groß: dem Unmusikalischen fällt es schwer, schon die Einheitlichkeit einer größeren Anzahl gleichzeitig ertönender Orchesterinstrumente zu erfassen, während es einem guten Dirigenten keine Mühe macht, große vielstimmige Partien in ihrer einheitlichen Harmonie zu überblicken. Und wie in der Kunst, so ist das Erfassen übergeordneter Zusammenhänge auch im reinen Denken nicht weniger wichtig als das Herausheben der Unterschiede. Gerade in dieser Richtung liegt ja nicht selten die wissenschaftliche Leistung des Genies. — Nun haben wir aber gesehen, daß sich *der Übergang von dem Dunkelbewußten ins Klarbewußte* gerade durch diese beiden Züge: *Differenzierung ins Einzelne und Zusammenschluß des Einzelnen zur übergeordneten Einheit* kennzeichnet.

Neben dem Unterscheiden und Verknüpfen wird die *Abstraktion* als ein wesentliches Merkmal der fortschreitenden Intelligenzentwicklung bezeichnet. Genauer besehen ist nun aber das Abstra-

hieren nicht ein neuer Vorgang, der uns hier zum erstenmal entgegengetreten würde, sondern nur eine neue Anwendungsart der uns so vertrauten Differenzierung. Das Abstrahieren ist nur eine besondere Form, in der sich unser „Wissen um" äußert. Man vergegenwärtige sich doch die Grundfunktion unsers Bewußtseins: während im Dunkelbewußten die einzelnen Bestandteile nicht „für sich" aufgefaßt werden, sondern in der allgemeinen Masse ohne individuelle Ausprägung untergehen, so tritt mit dem Eintreten ins Klarbewußte gleichzeitig auch der wichtige Augenblick ein, wo das Einzelne für sich aufgefaßt wird. So fasse ich z. B. diese bestimmte Druckempfindung, jene Gehörsempfindung usw. jede für sich auf, ohne die übrigen, gleichzeitig damit im Bewußtsein vorhandenen Inhalte zu beachten. Ich zeige gleichsam innerlich auf bestimmte Inhalte, auf die es mir nun einmal ankommt, während ich von allen übrigen, die mir gleichgültig sind, absehe. Sollte das nicht auch schon eine Abstraktion sein? Man wendet ein, daß die echte Abstraktion erst dort einsetzt, wo das Abstraktionsprodukt ein abstrakter Begriff und keine konkret existierende Größe (wie hier die einzelnen Empfindungen) ist. Die Unterscheidung mag logisch sehr berechtigt sein; das Resultat der Abstraktion ist in beiden Fällen in der Tat recht verschieden. Aber nicht auf das Resultat, sondern auf den Abstraktionsvorgang selbst kommt es uns hier an. Und der ist in beiden Fällen, ob wir von anderen uns gleichzeitig gegebenen konkreten Größen abstrahieren und nur den einen bestimmten Bestandteil eines größeren Komplexes meinen, oder aber von anderen Merkmalen derselben Größe absehen und nur das eine bestimmte Merkmal meinen, ein und derselbe. Sehen wir aber von allen übrigen Merkmalen einer bestimmten Figur, inklusive ihrer raum-zeitlichen Bestimmtheit „hier" und „jetzt" und dem Material, auf dem und mit dem sie gezeichnet ist, ab, und meinen wir *nur das eine Merkmal*, z. B. ihre „Form", *so haben wir auch schon den abstrakten Begriff ihrer Form* (Kreis, Dreieck oder eine beliebige andere, „sinnlose" Figur) *gewonnen* (s. zum Abstraktionsproblem auch Bd. I, S. 38 ff.). Abstraktion ist also nichts anderes als eine besonders tief, nämlich ins Gefüge einer konkreten Größe hineingreifende Differenzierung! — Mit der Fähigkeit, etwas Bestimmtes im Auge zu haben und von allem nicht dazu gehörigen abzusehen, ist auch das weitere Merkmal einer höher entwickelten

Intelligenz aufs nächste verwandt: *die Fähigkeit, das Wesentliche herauszugreifen* und sich *vom Unwesentlichen nicht gefangen nehmen zu lassen.* Es ist dies letzten Endes nichts anderes als eine unter der Determination irgendeiner Aufgabe (also einer durch bestimmte Denkinhalte veranlaßten Willenseinstellung) sich abspielende Abstraktion, also eine *mit Hervorhebung bestimmter Inhalte oder eines bestimmten Inhaltes verbundene Differenzierung.* — Und selbst das *Urteilen,* im Sinne des richtigen, Erkenntnisse ausdrückenden Urteilens, ist ja nur eine Folgeerscheinung des fundamentalen Bewußtseins- oder Wissensphänomens, mit dem die Differenzierung der Bewußtseinsinhalte ins Leben tritt, denn: „um die Existenz oder die Beschaffenheit von etwas wissen" und „ein entsprechendes Existenzial- oder Attributiv-Urteil fällen," ist ja ein und dasselbe.

Nun ist es zweifellos, daß ein überaus großer Teil des Materiales, das wir in dieser Weise differenzierend und vereinheitlichend oder analysierend und kombinierend verarbeiten, aus der äußeren Erfahrung stammt. Unsere höhere Entwicklung zeigt sich aber gerade *in der Fähigkeit, diese Verarbeitung vorzunehmen.* Ja, das Material — wenn wir darunter die Wahrnehmungen der Außenwelt verstehen — ist ja überhaupt noch gar nicht vorhanden, bevor die differenzierende Verarbeitung einsetzt; sondern es wird erst durch eben diesen Prozeß der höheren Bewußtwerdung, d. h. der inneren Aufklärung primär undifferenzierter Bewußtseinsmassen geschaffen. Das kleine Kind befindet sich der gesamten Außenwelt gegenüber in einem ähnlichen, nur noch bedeutend potenzierten Zustand wie ein Europäer, der plötzlich unter Chinesen oder Indianer gerät: alle Gesichter erscheinen ihm gleich, während sie doch in Wirklichkeit nicht weniger verschieden sind, als die Gesichter der uns umgebenden Europäer. Nun potenziere man diesen Zustand: dann schwinden nicht nur die feineren Unterschiede zwischen den einzelnen Gesichtsobjekten, sondern die Einzelobjekte selbst heben sich nicht mehr deutlich gegeneinander ab und verschmelzen zu einem chaotischen Gesamteindruck! — Sollte uns Erwachsenen dieser Zustand unbekannt sein? Bei hochgradiger Ermüdung, im Einschlafen, endlich überall an den entfernteren Partien des Bewußtseinsfeldes tritt diese Erscheinung auf! Schon das oben erwähnte Beispiel des Zusammenschlusses sämtlicher Tast-

und Organempfindungen zu der undifferenzierten Masse des Bewußtseinshintergrundes zeigt ja nichts anderes als eben dieses Schwinden der Einzelwahrnehmungen im chaotischen, weil undifferenzierten, Gesamteindruck. — Und mehr noch: nicht nur die Sinnesdaten desselben Sinnesgebietes verschmelzen so zu einer Masse, selbst die den verschiedenen Sinnesgebieten entstammenden Eindrücke scheiden sich nicht mehr deutlich nach ihrer Qualität voneinander ab. Nicht daß sie dabei etwa höhere Verbindungen unter Beibehaltung ihrer individuellen Ausprägung eingingen, wie dies z. B. beim Genuß einer Oper geschieht; nein, sie sind nicht „vereinigt", sondern „ungeschieden", sind nicht in einem „nach-differenzierten", sondern einem „vor-differenzierten" Zustand! Unsere weniger entwickelten Sinne weisen übrigens dieses Bild auch schon in den zentraleren Partien der Aufmerksamkeit auf: so können wir die einzelnen Organempfindungen nur schwer voneinander trennen und einzeln auffassen. Und innerhalb des gleichen Sinnengebietes sind uns z. T. nur die gröbsten Unterschiede wahrnehmbar, während andere Lebewesen die feinsten Differenzierungen zu vollziehen imstande sind: ein Hund, dem unsere Stumpfheit im Geruchsgebiet bewußt werden könnte, wäre nicht weniger darüber erstaunt als wir, wenn wir von der Unfähigkeit tieferstehender Menschenrassen oder Tiere hören, Unterscheidungen zu machen, die uns so selbstverständlich und aufdringlich erscheinen.

Ziehen wir nochmals die beiden Grundbeispiele, von denen wir ausgingen, heran. Das neugeborene Kind, die niederen Tiere besitzen wahrscheinlich noch kein Raumbewußtsein, das dem unserigen an die Seite zu stellen wäre. Aber eben so wenig besitzen sie klar ausgeprägte Tast- oder Gesichtsempfindungen, die den unserigen zu vergleichen wären! Sie besitzen eben überhaupt noch nicht jenen hohen Grad der Bewußtseins-Differenziation, wie wir ihn in unserm Aufmerksamkeitsfeld haben, und wie wir ihn so leicht *und so fälschlich* auch auf alle übrigen Lebewesen übertragen. Die chemische Theorie des Bewußtseins und seiner Entwicklung macht also schon den Fehler, daß sie die Atome des Bewußtseins sich als stets in der Individualisation bestehend vorstellt, wie sie sie in unserm Blickfeld aufweisen, statt des undifferenziert chaotischen Zustandes niederer Bewußtseinsstufen zu gedenken.

Unsere klare Raumauffassung bildet sich also nicht aus klaren Daten irgendwelcher Sinne, die miteinander nach dem Prinzip der schöpferischen Synthese verschmelzen; sondern sie entsteht durch allmähliche Klärung und Differenzierung jenes massenhaften Konglomerates, das das Urbewußtsein aufweist. — Keime zu einer Raum- und Zeitordnung der Eindrücke werden darin ebenso enthalten sein, wie auch erste Anfänge zur Differenzierung der einzelnen Sinnesempfindungen. Wie hätte man aber eine klare Raum- und Zeitordnung der Eindrücke dort auch erwarten können, wo die Eindrücke selbst noch nicht die Scheidung und Individualisierung erreicht haben, welche erst die Voraussetzung für ihre gegenseitige Anordnung in raum-zeitlichen Zusammenhängen bildet?

Auf den Bewußtseinszustand der tieferen Entwicklungsphasen können wir entweder aus dem Verhalten tieferstehender Lebewesen, ihrer geringen Orientiertheit, ihren Fehlleistungen usw. (bei Kindern auch aus ihren Worten) schließen oder aus dem unmittelbaren Verfolgen der weiteren Entwicklungssteigerung, wie wir sie an uns selbst in den gedächtnismäßig noch erreichbaren Perioden unserer Kindheit und auch noch in der Gegenwart in einem fort erleben. Die Ergebnisse der Tier- und Kinderpsychologie widersprechen in nichts der aufgestellten Hypothese von der geringeren Differenziertheit des niederen Bewußtseins; unsere Beobachtungen an uns selbst bestätigen in einem fort, daß höhere Entwicklung mit den beiden Grundmerkmalen der höheren Bewußtheit: Differenziertheit und Zusammenschluß, Hand in Hand geht. Wir sahen dies schon an einer Reihe von Beispielen; die noch folgenden werden diesen Eindruck zu erhärten suchen. Doch müssen wir uns in deren Zahl beschränken, um nicht die dieser Schrift gesetzten Grenzen zu durchbrechen.

Das Problem der Entwicklung unserer Sinnesfunktionen läßt sich natürlich auch von der physiologischen Seite her erfassen. Den niedersten Tieren fehlen eigentümliche Sinnesorgane zur Erfassung der einzelnen Reizqualitäten. Einige besitzen zwar schon ausgesprochene Organe für bestimmte Reize, während sie ihnen für andere fehlen. Nach unserer prinzipiellen Auffassung hätten wir nun mit einiger Wahrscheinlichkeit zu erwarten, daß der *Ursinn der niedersten Tiere* nicht etwa ein fein differenzierter Sinn

für eine ganz bestimmte Sinnesqualität (z. B. nur für Gehörsempfindungen) wäre, sondern ein Allgemeinsinn, d. h. ein Sinn, in dem *in nuce* die später in ihrer Eigenart sich entwickelnden Empfindungsarten insgesamt enthalten wären. Einige Befunde der vergleichenden Zoologie lassen diese Vermutung als nicht von vorneherein unwahrscheinlich erscheinen. Natürlich wären die Bewußtseinsdaten dieses Ursinnes nicht mit den Empfindungen unseres Klarbewußten zu vergleichen, viel eher mit jenen allgemeinen Sensationen, die unseren Bewußtseinshintergrund anfüllen. Doch wollen wir uns auf so weit ausgreifende und gewagte Hypothesen nicht näher einlassen.[1]

Auch nachdem die Raumanschauung in den ersten anderthalb Lebensjahren des Kindes eine bedeutende Klarheit erreicht hat, hat die Entwicklung des Kindes in dieser Richtung noch nicht ihr Ende erreicht. Die räumlichen Beziehungen sind zwar in der räumlichen Anschauung implizite alle mitenthalten, aber die Klarstellung der einzelnen Grundeigenschaften des Raumes ist damit noch nicht gegeben. Sie beginnt erst mit der einsetzenden Abstraktion, d. h. mit dem Hervorheben der einzelnen Eigenschaften aus dem Gesamteindruck des Raumes. So erfährt z. B. das Kind nichts Neues, wenn es hört, daß der Raum dreidimensional ist, — „natürlich ist er das: mit nur zwei senkrechten Richtungen wäre er ja kein Raum, sondern eine Fläche, — und wo sollte denn

---

[1] Erst nach Niederschrift obiger Ausführungen ist mir der außerordentlich interessante Versuch von *Katz* bekannt geworden, in dem von ihm neu aufgestellten „Vibrationssinn" den Vorläufer des vollentwickelten Gehörssinnes zu sehen (Scripta universitatis atque bibliothecae Hierosolymitanarum). Sein Vorgehen entspricht dabei durchaus der hier aufgestellten Forderung „einsichtiger Ableitung" des Späteren aus dem Früheren: er weist in erster Linie auf eine „Verwandtschaft" zwischen dem Vibrations- und dem Gehörssinn hin, d. h. auf das Vorhandensein einer Reihe wesentlicher Eigenschaften, die sich auf beiden Sinnesgebieten vorfinden, nur daß sie beim Hören, dank der feineren Organisation des Gehörsorganes, eine entsprechend feinere Differenzierung der Wahrnehmungen aufweisen. Aber in nuce liegen die hoch entwickelten Eigenschaften des Ton- und Schallreiches schon im Vibrationsgebiet enthalten, — nur diese Übereinstimmung veranlaßt uns, von „Verwandtschaft" beider Gebiete zu sprechen und die Möglichkeit einer „Entwicklung" des einen Sinnes in Richtung des anderen anzunehmen! Der experimentell fundierte Versuch von Katz scheint mir von grundlegender Bedeutung für die Ausgestaltung der wissenschaftlichen Entwicklungspsychologie werden zu können.

eine vierte Richtung im Raum noch Platz haben?!" Und doch auch liegt etwas Neues in diesen ersten geometrischen Bestimmungen: die einzelnen Grundtatsachen, die in der Raumanschauung *eingewickelt lagen*, werden nun herausgewickelt und *in ihrer besonderen Eigenart* erkannt. Und ähnlich steht es mit allen geometrischen Axiomen: sie sind nur weitere Klärungen desjenigen, was implizite in der noch undifferenzierten Raumanschauung schon enthalten ist. — Denken wir hier auch an die berühmte sokratische Methode der Begriffsklärung: Sein Unterredner braucht einen Begriff; dessen einzelne Merkmale anzugeben ist er aber nicht fähig: heißt das, daß ihm der betreffende Begriff durchaus unbekannt ist? Nicht im mindesten! Der Begriff ist schon da, nur in einem ungeklärten, dunkelbewußten Zustand, — die weitere Stufe der Entwicklung wird darin bestehen, Klarheit in ihn zu bringen, d. h. dasjenige Merkmal, das, undeutlich gedacht, das Wesen des Begriffes ausmachte, nun ins volle Bewußtsein zu erheben. Die sokratische Methode ist nicht im mindesten eine induktive Methode, wie häufig behauptet wird; der scheinbar induktive Weg der Begriffsvergleichung dient Sokrates nur zu rein heuristischen Zwecken, zur Erleichterung seiner Erörterungen. Sein eigentliches Ziel aber ist, dem Partner zu zeigen, was „er selbst im Grunde mit diesem Begriff schon gedacht hat", ohne sich dessen voll bewußt geworden zu sein. Und *dieser sokratische Weg ist der Urtypus im Werdegang der großen Begriffe*, welche die Menschheit „geschaffen", besser „erkannt" hat. Der Gottesbegriff, der Schicksalsbegriff, die ethischen Begriffe und viele andere sind nicht an irgendeiner Stelle plötzlich entstanden, sondern sind nur Abklärungen dunkler Ahnungen, d. h. dunkel erfaßter Größen, die im Dunkelbewußten der Menschheit schlummerten. Daher kommt es auch, daß die entscheidenden Offenbarungen des Genies manchmal fast als Selbstverständlichkeiten anmuten: sie heben nur ins Klarbewußte, was jedem Menschen eigentlich schon vertraut ist, wenn auch noch kein Mensch es klar erfaßt hatte. Die größten Kulturfortschritte der Menschheit waren Aufklärungen solcher von allen Menschen dunkel geahnten Inhalte, die gerade dadurch von zentraler Bedeutung für die gesamte Lebensauffassung werden konnten.

Echte individuelle Entwicklung

Und damit sind wir auch schon über das Problem der intellektuellen Entwicklung hinaus zum Bereich der Gefühls- und der ethischen Entwicklung zurückgekehrt. Was soll das Wort, daß „in eines jeden Menschen Brust ein göttlicher Funke schlummert", anders besagen, als daß wir alle irgendwie an ethischen Erkenntnissen teilhaben? Mögen wir ethischen Erlebnissen scheinbar noch so sehr ferne stehen, so glimmt doch etwas im Dunkelbewußten, was unter günstigen Umständen auflodern könnte. Nur weil und sofern ein solcher Funke im Menschen (und *wo* im Menschen? natürlich in seinen dunkel bewußten Partien!) vorhanden ist, kann er durch den Verkünder sittlicher Werte auch geweckt werden. Wer keine Anlage in sich zu ethischen Erlebnissen hätte, würde auch jeder ethischen Lehre gegenüber notwendig taub bleiben. Was aber heißt hier „Anlage"? Ist es ein bloßes Wort, gebraucht zu einer Scheinerklärung, wie wir sie oben schon rügten? Nein, Anlage heißt hier ein dunkel bewußtes ethisches Fühlen, das aber durch Vorurteile oder geltende Anschauungen oder Leidenschaften überdeckt ist; das undifferenziert, in seiner Eigenart vom Besitzer selbst nicht erkannt war und ihm erst von einem höher Stehenden gedeutet und erklärt werden konnte. — Philosophie treiben heißt im Grunde, sich auf die eigentliche Bedeutung der wichtigsten Begriffe, die unsere Welt tragen, besinnen: Was liegt letzten Endes in dem Begriff des Kosmos oder der spinozistischen Substanz? was verstehen wir unter Kausalität? was meinen wir, wenn wir von Seele sprechen? was ist das Wesen des ethischen Wertes? — Auf all diese Fragen erwarten wir nicht eine Antwort „von außen", die uns nur eine *Mitteilung,* nicht eine *Erkenntnis* sein könnte; sondern wir versuchen entweder selbst den eigentlichen Kern der genannten Begriffe zu klären, oder suchen Anleitung (nicht Mitteilung!) von Menschen, die selbst schon Einsichten in Begriffe gewonnen haben, die uns noch dunkel geblieben sind. „Dunkel", aber nicht „fremd", — wir haben sie nur zu entwirren, nur zu entwickeln, um unsere eigene philosophische Entwicklung zu fördern.

Eine der wichtigsten Stufen auf der Stufenleiter der ethischen Entwicklung besteht darin, daß der Mensch „sich selbst erkennt", sich selbst findet. In diesem Augenblick erkennt er, daß vieles von

dem, was er früher scheinbar aus ethischen Motiven tat, in Wirklichkeit aus heterogenen Beweggründen geschehen war. Wenn er anderen half, so tat er dies vielleicht nur, weil er sich seiner eigenen Mildherzigkeit erfreuen wollte und so sein sittlicher Wert in seinen eigenen Augen (fälschlich) gehoben wurde; wenn er nie ehrlos handelte, so war es vielleicht die Furcht vor der öffentlichen Meinung oder der suggestive Zwang der Sitte, der ihn so handeln ließ, und nicht der eigene Abscheu vor ehrlosem Tun usw. Gleichzeitig aber wird er vielleicht einsehen, daß neben all diesen scheinbar guten Handlungen, die sich bei vertiefter ethischer Analyse (was ist sie anders als *eine sorgfältigere Diffenenzierung des Bewußtseins* und *ein Hervorholen auch der dunkleren Faktoren aus dem Bewußtseinshintergrund?)* als Schein erweisen, ein echter Kern in ihm noch unentwickelt, aber doch vorhanden ist, der, wenn nicht zu viel, und nicht zu eilig und nicht Unadäquates von ihm verlangt wird, sich zu echter Sittlichkeit entwickeln kann. Es hat irgendeine verborgene Stimme dem Menschen schon früher geflüstert, daß sein Tun nicht von echter Art war, daß irgend was nicht stimmte, daß Eitelkeit ihm seine Freiheit nahm und ihn „sich selbst verlieren ließ". So wird der Mensch vielleicht nach außen schlechter erscheinen, weil er alles Angenommene ablegt, gleichzeitig aber wird er innerlich lauterer und erst jetzt „er selbst". Dieses Problem des „Sein-eigenes-Ich-Suchens" durchzieht ja die Weltliteratur und auch die ethischen Strömungen der jüngtsen Gegenwart in tausenderlei Schattierungen (z. B. auch unter der mißdeutbaren Formel des „Sich-Auslebens") und es gehört auch in der Tat zu den wichtigsten Fragen des ethischen Lebens. *Der höhere Aufstieg der Entwicklung ist aber auch hier = dem tieferen Einblick in die bis dahin undifferenzierten Partien des Bewußtseins.*

Hier finden wir auch die nähere Begründung des S. 161 f. über die Unmöglichkeit gleicher ethischer Forderungen, gerichtet an verschieden geartete Menschen, Gesagten wieder. Findet der Mensch nicht die adäquaten Wurzeln des geforderten Verhaltens in seinem eigenen Inneren, so verfällt er nur zu leicht in Heuchelei vor der Welt, in erster Linie aber vor sich selbst. Und sein Handeln wird wertloser, als es ohne diesen ethischen Überwurf je gewesen wäre. Damit hängt es ferner auch zusammen, daß die ethische Entwicklung des Menschen in Abhängigkeit von seinem Charakter und den Grund-

strebungen seines Willens verschieden ausfallen wird. Und selbst Menschen, die im letzten Punkt ihrer Entwicklung sich treffen mögen, legen verschiedene Wege zu seiner Erreichung zurück. Ihre Entwicklung erfolgt also weder planlos nach den „'s ist nun einmal so"-Gesetzen der Induktion, noch auch schematisch in alleiniger Abhängigkeit von den Maximen und Gesetzen der Ethik; sondern: aus dem Gegenspiel ihres Charakters und ihrer Einblicke in die ethischen Werte formt sich ihr innerer Mensch. Und dieser Formungsprozeß, so wie er selbst nicht bloß ein Spiel uneinsichtiger Kausalverhältnisse ist, so ist er auch für den Beobachter (sei es der Mensch selbst, oder sein Freund, oder Biograph und Historiker oder endlich der Dichter, der diesen Charakter in seiner Entwicklung nur erdacht und vor uns hingestellt hat) *nicht bloß uneinsichtig zu erfassen.*

Wir haben hier in der Tat eine echte Entwicklung vor uns, wo wir *in den tieferen Stadien die Präformation der höheren Werdungen unmittelbar erkennen können.* Inwiefern dies? Insofern als wir *die Grundtriebe des Menschen kennen lernen und all sein späteres Handeln uns nur als eine Äußerung dieser Grundkräfte erscheint;* insofern als wir in den noch undifferenzierten Massen seines Erlebens schon *die Keime* vorfinden, die, ihm selbst vielleicht noch nicht zur klaren Erfassung gekommen, sich dennoch später geltend machen werden; insofern als wir *seine innige Berührung mit dem Reich der Werte* schon ahnen, selbst wenn sein Handeln noch so wertfremd erscheinen mag. Nur ist unser menschlicher Einblick in die Tiefen der Seele noch unendlich schwach, und daher können wir auch nur einen kleinen Teil dessen unmittelbar erkennen, was der Erkenntnis wert wäre. Gott aber konnte von sich sagen, als er die Wette mit Mephisto um die Seele des Faust einging: „Weiß doch der Gärtner, wenn das Bäumchen blüht, daß Blüt' und Frucht die künft'gen Jahre zieren." Und vom Menschen selbst sagt er: „Ein guter Mensch in seinem *dunkeln* Drange ist sich des rechten Weges wohl bewußt." Und nun rollt sich vor unseren Augen die ganze „Entwicklung" Faustens ab, die Goethe zum Gegenstand seiner genialsten Schöpfung gemacht hat, und wir folgen staunend, aber *verstehend* von Stufe zu Stufe dem Werdegang einer titanenhaften Seele. Wer wollte noch behaupten, daß unser Verständnis da nur induktiven Ursprunges sei, daß wir die Entwicklung Faustens

etwa nur ebenso erfassen können wie die Entwicklung der Welt aus den Kant-Laplace'schen Nebeln? Selbst wenn es der Physik gelingen sollte, die Weltentwicklung *restlos* nach physikalischen Gesetzen abzuleiten und zu erklären, so hätten wir unmöglich mehr als die Anwendung uns an sich unverständlicher physikalischer Kräfte und letzter Gesetzmäßigkeiten in großartigen Verhältnissen vor unseren Augen. Wir hätten nicht eigentlich einen Einblick in den Innenbau der Welt getan, oder besser: wir hätten nicht die Welt „von innen" erfaßt, sondern nur Konstatierungen hier wieder vorgefunden, die wir in elementaren Beispielen des Laboratoriumsversuchs früher gemacht hatten, und mit Faust müßten wir in die Worte restloser Verzweiflung ausbrechen: „Wo fass' ich dich, unendliche Natur? Euch Brüste, wo? Ihr Quellen alles Lebens, an denen Himmel und Erde hängt, dahin die welke Brust sich drängt — ihr quellt, ihr tränkt, und schmacht' ich so vergebens?" — Ganz anders ist unsere Stellung zum Werdegang von Faust selbst: wir verstehen, warum er an seiner Wissenschaft verzweifelt; wir verstehen seine Verjüngung in der Berührung mit Gretchen, verstehen seinen Schönheitstaumel im Helena-Spiel, endlich verstehen die Beruhigung seines wissens-, schönheits-, liebes- und tatendurstigen Herzens im Kampf mit den Elementen und in der wohltätig weisen Regierung über viele Menschen.

Goethes Faust ist nicht das einzige Beispiel dichterischer Schilderung des menschlichen Entwicklungsganges; die Weltliteratur ist voll solcher Beispiele. Einige Namen werden genügen, um in der Erinnerung des Lesers die Eindrücke wachzurufen, mit denen er diese Werke gelesen hat, und die Einsichten, mit denen er den Fortgang der Entwicklung verfolgt hat. „Wahrheit und Dichtung" und „Wilhelm Meister" von Goethe; „Der grüne Heinrich" von G. Keller; „Kindheit und Jugend" von Tolstoi; „Heinrich der Fünfte" von Shakespeare und unzählige andere. Wie gewagt wirft Shakespeare seinen jugendlichen Liebling mitten in die niedrigste Gesellschaft und in den Taumel des Lasters, und wie sicher gibt er zu verstehen, daß Heinrich nicht der ist, als der er allen, auch seinem eigenen Vater erscheint. Das blinde Auge des Pedanten würde nur Laster und Verkommenheit, Mangel an höheren Interessen in dem jungen Wüstling erblicken, und nie könnte der Faust'sche Famulus Wagner verstehen, wie aus diesem

Jüngling jener große Monarch geworden ist. Es ist dies ein Probierstein für die induktive oder einsichtige Erkenntnis: Wagner mochte in seinem Leben noch so viele solche Verwandlungen, wie die Heinrich des Fünften, gesehen haben; er würde sie sorgsam registriert und sich bei der n-ten nicht mehr gewundert haben, — aber vom Verstehen des Charakters und der inneren „psycho-logischen" Entwicklung desselben wäre er nach der tausendsten Beobachtung ebenso weit entfernt wie nach der ersten.

Die neuere Literatur brachte uns außer den Entwicklungsschilderungen individueller Werdegänge *Versuche, mehrere Generationen in ihren innigen Abhängigkeiten zu schildern.* Hier nun stehen wir allerdings ziemlich an der Grenze der unmittelbar verständlichen Entwicklungszusammenhänge. Es wird auch kein Zufall sein, daß es gerade die moderne, durch die neueren naturwissenschaftlichen und statistischen Forschungen angeregte Literatur war, die diesen Versuch in so ausgedehntem Maß unternommen hat. Die Vererbungsverhältnisse sind uns ja erst seit kurzem in induktiv naturwissenschaftlichem Verfahren wenigstens teilweise bekannt geworden. Sowohl die verschiedensten Arten der Statistik als auch rein experimentelles Vorgehen, vor allem des unentwegt und großartig seine Versuche durchführenden und durchdenkenden *Mendel*, haben uns einige Gesetzmäßigkeiten aufgedeckt, die recht komplizierte Verhältnisse zeigen. Zweifellos wird die induktive Forschung hier auch noch weiter gelangen und, wie auch in den übrigen Naturwissenschaften, die anfangs scheinbar unüberbrückbaren, unüberwindlichen Schwierigkeiten durch Scharfsinn und Ausdauer besiegen. Fraglich aber ist es, ob auch die einsichtige Methode hier irgendwelche Fortschritte machen kann. Denn um einen Zusammenhang zwischen der geistigen Persönlichkeit der Kinder und deren Eltern nicht nur zu konstatieren, sondern auch zu erkennen, d. h. die kindliche Psyche ebenso aus der elterlichen ableiten zu können wie wir die späteren Zustände der gleichen Psyche aus ihrer Vergangenheit ableiten können, dazu bedarf es vielleicht eines tieferen Blickes als er uns Menschen gegeben ist. Und doch lassen einige Anzeichen darauf schließen, daß dies vermutlich dennoch nicht absolut unmöglich ist, wenigstens in Form einer dunkeln Ahnung, die sich zu einer klaren Erkenntnis vielleicht nie steigern wird. Schon die alte Überlieferung von der Erbsünde des Menschengeschlechtes läßt ver-

muten, daß der Menschheit stets ein Gefühl eigen war von einem innigen, auch innerlichen Zusammenhang zwischen den Vorfahren und ihren Nachkommen. Wem dieses Beispiel allzu fragwürdig erscheint, der wende sich an die neueren literarischen Schilderungen ganzer Stammbäume oder einzelner Persönlichkeiten bei Zola (Les Rougon-Maquart), Björnson (Das Haus Kurt), Ibsen (Gespenster) usw. und frage sich, ob nicht vielleicht mehr als das bloß induktive Wissen um die tatsächlich vorkommenden Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten zwischen Kindern und Vorfahren die Feder des Dichters geführt und dem Leser das Verständnis der Zusammenhänge erschlossen hat. Wir wagen dies, zweifellos schon in der Fragestellung gewagte Problem hier nicht weiter zu verfolgen.

VII. Kapitel.

Schlußbetrachtungen

Die moderne wissenschaftliche Psychologie und ihre Leistung

Wir waren in der Einleitung dieser Schrift von der Frage nach der gegenseitigen Beziehung der modernen wissenschaftlichen Psychologie und der alten Psychologie des Dichters, Historikers, mit einem Wort des „Seelenkundigen" ausgegangen. Die Absicht der Schrift brachte es mit sich, daß wir vor allem das betonen mußten, was die erstere, sofern sie sich ausschließlich der induktiven Methode bedient, nicht leisten kann, und worin ihr letztere überlegen ist. Diese Überlegenheit ist aber natürlich nicht eine absolute, sie ist vielmehr nur eine selbstverständliche Folge davon, daß ihre prinzipiell andere Methode ihr auch prinzipiell andere Erkenntnisse verschafft, welche die induktive Methode nicht zu geben vermag. Aber ebenso hat auch die induktive Methode und mit ihr die moderne wissenschaftliche Psychologie ihre prinzipiellen Vorzüge der einsichtigen Psychologie gegenüber, und es ließe sich über ihre Überlegenheit nicht weniger sagen als über die Vorzüge der einsichtigen gegenüber der induktiven Psychologie. Daß dies hier nicht in der gleichen Ausführlichkeit geschieht, ist durch die allgemeine Absicht der Schrift bedingt. Im übrigen belehrt uns jedes größere Lehrbuch der induktiven Psychologie über ihre großzügigen Leistungen auf den für die induktive Erforschung geeigneten Gebieten. Ganz abgesehen von der in neuerer Zeit auch praktisch wichtig gewordenen *Psychophysik*, ist das ganze *Gebiet der Empfindungen* zum ersten Mal durch die moderne Psychologie in systematische Bearbeitung genommen worden. Neue Sinnesgebiete wurden entdeckt, die früher schon bekannten in einer ungeahnten Weise ins einzelne zergliedert und erforscht. Über die

Empfindungen hinaus ist auch die Untersuchung der *Wahrnehmung*, mit den tausendfältigen Wahrnehmungstäuschungen schon sehr weitgehend in experimenteller Weise vorgerückt, so daß wir hier Einblicke in kausale Zusammenhänge (z. B. der visuellen Tiefenauffassung, der Bewegung, des Lesevorganges und unendlich vieler anderer Erscheinungen aus dem Wahrnehmungsgebiet) besitzen, die keine Zeit vor uns kannte. Die Wahrnehmungen führen uns auf das Gebiet der *Vorstellungen* hinüber, die, sich an Empfindungen anschließend, erst das Verschmelzungsprodukt der Wahrnehmung hervorbringen. Die Untersuchung der Vorstellungen und ihres Verlaufes steht nun in der Hauptsache im Zeichen des Assoziationsgesetzes, — und wer sollte die Wichtigkeit des Assoziationsgesetzes für unseren Vorstellungsverlauf leugnen wollen? Ob hier nicht vielleicht auch noch eine einsichtigere Fassung der assoziativen Verhältnisse einsetzen könnte, ist eine Frage für sich; ebenso wird, wie wir gesehen haben, mit Recht bestritten werden können, daß das Assoziationsgesetz das einzige oder auch nur das zentrale Gesetz unseres Vorstellungsgeschehens sei. Aber nichts destoweniger können wir ohne Berücksichtigung der assoziativen Verhältnisse unendlich vieles von unserem inneren Geschehen gar nicht erfassen. Und diese Verhältnisse liegen gegenwärtig ganz anders erforscht und geklärt vor uns, als dies noch vor dreißig Jahren der Fall war. — Auch im Gebiete des *Gefühlslebens* sind nicht nur psychophysiologische Feststellungen über die Ausdrucksphänomene der verschiedenen Gefühls- und Affektzustände gemacht worden, sondern vor allem auch die genaueren Bestimmungen des gegenseitigen Verhältnisses von Gefühl und Empfindung, seine Abhängigkeit von der Intensität, Qualität, Extensität der Empfindung usw., ferner über den scheinbar assoziativen Anschluß neuer Gefühle an Vorstellungen und Empfindungen, wie er in der Übertragung der Gefühle vor sich geht; auch die Kontrastverhältnisse der Lust-Unlust werfen ein Licht auf manche Seite unserer Erlebnisse. — Die im Anschluß an den Reaktionsversuch einsetzende *Untersuchung des Willens* hat uns zwar weniger gebracht, als ursprünglich erwartet wurde, aber auch hier sind zum mindesten zeitliche Verhältnisse festgestellt worden, die von nicht geringer Bedeutung sowohl wissenschaftlicher als praktischer Art sind. Darüber hinaus ist die Feststellung der Hemmungen, der för-

dernden Bedeutung der Gefühle usw. auch hier für die zukünftige Entwicklung der experimentellen Psychologie nichts weniger als entmutigend. Von größtem wissenschaftlichen Interesse und auch von praktischer Bedeutung ist die systematische Erforschung der *Aufmerksamkeit* geworden, ihres Umfanges, ihres zeitlichen Verlaufes, ihrer persönlichen Unterschiede, ihrer Beziehung zum Willen, ihres Einflusses auf die Assoziationsbildung usw. Dies führt weiter auf das Problem der psychischen *Ermüdung*, ihrer Entstehungsbedingungen und Folgeerscheinungen, das neben dem Phänomen der *Übung* ebenfalls zu den praktisch wichtigsten Ergebnissen Anlaß gegeben hat. Von ebenso allgemeiner Bedeutung sind die zahlenmäßigen Feststellungen über das *Vergessen*, die eine prinzipiell der Übungskurve gleichsinnige Zeitkurve ergeben haben. — Vielleicht am geringsten ist bisher die Ausbeute induktiver Forschung auf dem Gebiet des reinen *Denkens* gewesen, auf dem auch am wenigsten gearbeitet wurde. Daß dies nicht ein Zufall, sondern nur eine Folgeerscheinung der Eigenart unseres erkennenden Denkens ist, ergibt sich für uns aus den vorangehenden Erörterungen. Aber selbst im Gebiet des Denkens liegt doch eine Reihe von Untersuchungen vor, die, wir möchten sagen, dank den glücklichen experimentellen Bedingungen und *trotz* der induktiven Forschungsmethoden, sofern man diese konsequent aufrecht zu erhalten bestrebt war, — zu namhaften Ergebnissen geführt haben, die auch der auf einsichtige Denkpsychologie ausgehende Forscher nicht unberücksichtigt lassen darf. Und ganz allgemein läßt sich sagen, daß die experimentell vorgehende Forschungsmethode einen Vorteil bietet, der unschätzbar auch für die einsichtige Selbstbeobachtung sein kann: es ist die Reinheit, Wiederholbarkeit und Variation der Beobachtungsbedingungen. Durch die induktive Methode wird der Psychologe auch daran gewöhnt, sich nicht mit einer gelegentlichen, allen Zufälligkeiten der Einzelbeobachtung ausgesetzten Konstatierung zu begnügen, sondern in systematischem Aufbau die Beobachtungsbedingungen auf das gestellte Problem hin auszugestalten, bis durch Wiederholung die gewünschte Klarheit und Sicherheit des Ergebnisses erreicht wird. Von dieser methodologischen Schulung durch die naturwissenschaftliche Methode kann auch die einsichtige Psychologie Unschätzbares lernen, sowohl dort, wo auch sie experimentierend ihre Einsichten zu er-

langen sucht, als auch dort, wo sie in gelegentlicher Beobachtung sich mitten im Leben Kenntnisse des Psychischen und seiner richtenden Kräfte erwirbt.

Diese kurzen Ausführungen nur zur Vermeidung eines Mißverständnisses, das durch die in dieser Schrift beabsichtigte starke Betonung der Unzulänglichkeit induktiver Forschung für die *vollkommene* Erfassung und ausschließliche *Beherrschung* des geistigen Gebietes vielleicht entstehen könnte. Der Weitblickende wird allerdings kaum geneigt sein, in der Betonung der Leistungsfähigkeit einer bestimmten Forschungsart auch schon eine Zurücksetzung der anderen zu sehen: Goethe soll einmal, verwundert über den Streit, der unter seinen Zeitgenossen über die Superiorität von ihm oder Schiller eifrig geführt wurde, geäußert haben, daß seine Landsleute, statt über die Superiorität zu streiten, sich doch lieber freuen sollten, daß sie zwei solche Kerle in ihrer Mitte haben! So wird sich auch der Psychologe mit Recht darüber freuen müssen, daß ihm zur Erfüllung seiner schwierigen Aufgabe *zwei sich ergänzende Methoden*, zwei Wege, offen stehen!

Die Gegner der experimentellen Psychologie bestreiten, daß man mit naturwissenschaftlichen Methoden überhaupt an das geistige Geschehen herantreten kann. Wer sich aber durch eingehendes Studium der modernen Psychologie von diesem Vorurteil einmal befreit hat, wird nicht in Abrede stellen, daß die induktive Methode in ihrer Anwendung auf das psychische Geschehen über willkürliche Deutungen oder „subjektive Meinungen" hinaus *zum Aufbau einer Wissenschaft* führt. Selbstverständlich hat diese Wissenschaft ein beschränktes Gebiet ihrer Betätigung, und ihr Hinausgreifen über dessen Grenzen in ihr fremde Forschungsgebiete kann unwissenschaftlichen Charakter annehmen. Solange die experimentelle Psychologie aber ihr eigenes Gebiet systematisch bearbeitet, kann ihr niemand ihren wissenschaftlichen Charakter nehmen. Und mit Recht trägt sie den Namen „wissenschaftliche Psychologie". — Aber gerade dieses Hervorheben ihres wissenschaftlichen Charakters scheint sie in Gegensatz stellen zu sollen zu aller übrigen Psychologie. Solange man nun daran festhalten konnte, daß die induktive Psychologie *die* Psychologie ist, und daß sie sich als solche nach und nach der Gesamtheit des psychischen Geschehens bemächtigen wird, konnte man sich dabei beruhigen, denn

alle übrige Psychologie mußte nach und nach von der induktiven Psychologie in ihren Bereich gezogen und in wissenschaftlicher Weise verarbeitet werden. Im Endergebnis blieb kein Platz mehr für eine „unwissenschaftliche" Psychologie übrig.

Anders gestalten sich aber die Verhältnisse, wenn man erkannt hat, daß eine solche Aufgabe von der induktiven Psychologie grundsätzlich nicht bewältigt werden kann, und daß manche Gebiete des Geistigen sich einer induktiv un-einsichtigen Behandlung überhaupt nicht fügen wollen. Für dieses große Reich müßte, wenn die weit verbreitete Meinung zu Recht bestehen sollte, daß die einsichtige Psychologie nur Sache der Kunst und der dichterischen Intuition sei, die Bezeichnung „unwissenschaftliche Psychologie" reserviert werden, — was in Anbetracht der Wichtigkeit des gerade in dieses Gebiet fallenden Bewußtseinsgeschehens recht unerfreulich wäre. — Wir wollen nun prüfen, 1. inwiefern die einsichtige Psychologie zu wissenschaftlichen Bestimmungen führen kann, und 2. inwiefern sie dadurch, daß sie sich des systematisch wissenschaftlichen Charakters entledigt, etwa auch an innerem Wert verlieren müßte.

Das wissenschaftliche Moment in der einsichtigen Psychologie

Jede Wissenschaft geht vor allem auf Konstatierung von Wahrheiten aus. Sie unterscheidet sich dadurch prinzipiell von dem phantastischen Reich des Märchens und auch von dem wertschaffenden Gebiet der Kunst. Auch von der Kunst kann man in umfassenderer Bedeutung des Wortes als von einer „wahren" oder „falschen" Kunst sprechen, und man meint damit die echte Kunstwerte schaffende Kunst im Gegensatz zu einer verirrten Pseudokunst, die „für schön ausgibt, was nicht schön ist". Gerade dieses Wahrheitsmoment des Wertens spielt ja auch in der Frage nach der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Ethik und Ästhetik eine entscheidende Rolle. Die übrigen Wissenschaften nun werten nicht, und an sie richtet sich die Aufforderung im engsten Sinne des Wortes, daß sie „wahr sein sollen". Es wird nicht schwer sein zu zeigen, daß, sofern sich die einsichtige Psychologie nicht aufs engste mit Ethik und Ästhetik verflicht, was nicht selten unvermeidbar wird,

auch sie in diesem strengen Sinn wissenschaftlichen Charakter aufweist. Dort aber, wo sie zu den Wertgebieten in Beziehung tritt, behält sie zum mindesten den Wahrheitswert der Wertwissenschaften. — Doch wird von einer Wissenschaft mehr als Wahrheit ihrer einzelnen Bestimmungen verlangt: Erst wenn die Einzelbestimmungen zu einer durch höhere Prinzipien zusammengehaltenen Einheit, zum System, zusammengefügt werden, wenn allgemeine Gesichtspunkte, das Einzelne beleuchtend, durch das Ganze greifen, pflegt man von Wissenschaft zu sprechen. Da ferner die Feststellung wissenschaftlicher Wahrheiten gewöhnlich nicht leichterhand nach willkürlichem Verfahren zu erreichen ist, so steht hinter jeder Wissenschaft eine besondere Methode, die sie zu ihren Wahrheiten am leichtesten und sichersten fortschreiten läßt. Wir wollen zu zeigen suchen, daß die einsichtige Psychologie in manchen ihrer Teile auch diesen Anforderungen entspricht. — Dagegen muß für einen Teil derselben — nämlich für die Erforschung der Einzelpersönlichkeit in ihren individuellen Eigentümlichkeiten — die Forderung der Allgemeingültigkeit wissenschaftlicher Bestimmungen natürlich a limine fallen gelassen werden: so wie hier das Objekt der Forschung ein Einzelindividuum ist, so können auch die getroffenen Bestimmungen zunächst nur dieses Einzelobjekt charakterisieren. Daß diese, nur für einen beschränkten Teil der einsichtigen Psychologie geltende Einschränkung natürlich nichts von ihrem wissenschaftlichen Charakter nehmen kann, ist ja durch das Bestehen großer Wissenschaften (Geschichte, Astronomie, Geologie, Geographie), die „Individualobjekte" und Einzelgeschehnisse zu ihrem Gegenstand haben, garantiert.

Jede Realität weist gleichzeitige — statische — und aufeinanderfolgende — dynamische — Abhängigkeitsbeziehungen auf. Beginnen wir mit den *statischen* Verhältnissen.

Eine ganze Reihe der bis dahin schon besprochenen Eigentümlichkeiten des Psychischen weist solche einsichtig zu erfassenden statischen Abhängigkeitsbeziehungen auf. So finden wir z. B. im Wesen des Bewußtseins enthalten: *das gleichzeitige Zusammenbestehen einer Vielheit differenzierter Inhalte zusammengehalten durch die Einheit des Bewußtseins.* Trotzdem dies nur eine „einfache Konstatierung" ist, liegt in ihr dennoch eine einsichtige Erfassung des Wesens unseres Bewußtseins. Um dies klar zu er-

kennen und sie zu induktiv gewonnenen Bestimmungen realer Verhältnisse in Gegensatz zu setzen, braucht man sie nur z. B. mit der chemischen Konstatierung zu vergleichen, daß „Gold" stets die Eigenschaft großer chemischen Trägheit mit hohem spezifischem Gewicht, gelber Farbe, guter Leitungsfähigkeit für Wärme und Elektrizität usw. verbindet. Diese Gesetzmäßigkeit konnten wir nur durch zahlreiche Wiederholung unserer Beobachtungen gewinnen; nur daher stammt unsere Sicherheit, daß diese Eigenschaften in der Tat stets zusammen vorkommen. An sich aber könnten wir uns sehr wohl denken, daß sich die eine oder die andere Eigenschaft ändert und „weißes Gold", „chemisch aktives Gold", „hartes Gold" usw. gefunden wird. Wir sehen eben den inneren Zusammenhang zwischen all diesen gleichzeitig im Gold vereinigten Eigenschaften gar nicht unmittelbar ein: nur seine Tatsächlichkeit können wir konstatieren. — Ganz anders bei der Untersuchung des Bewußtseins: hier erkennen wir unmittelbar den inneren Aufbau des Bewußtseins, wir sehen ein, daß die Aufhebung eines Merkmales gleichzeitig auch die übrigen mit aufhebt: ein Bewußtsein ohne eine auch nur angedeutete Heraushebung (Differenzierung) des einzelnen? nein, ein solches Bewußtsein ist nicht möglich: ohne Einzelinhalte ist kein Bewußtsein möglich. Ein Bewußtsein, das nur aus Einzelinhalten bestände? nein, ohne ein die Einzelinhalte zusammenhaltendes, ihnen übergeordnetes Band, ohne ein zentrales „Wissen um die Einzelinhalte" ist ein Bewußtsein ebenso unmöglich, und keine Erfahrung der Zukunft wird uns jemals ein solches kennen lernen lassen! Ebensowenig als uns je die Erfahrung eine Linie zeigen wird, die nicht Linieneinheit und Punktvielheit verbände.

Und wie sich aus dem statischen Verhältnis der Bewußtseinsinhalte (Bewußtseinsquerschnitt) die zentrale „Umschau" nicht wegdenken läßt, so läßt sich *aus dem dynamischen Fortschritt des Bewußtseins* (Bewußtseinslängsschnitt) *die Erinnerung* nicht wegdenken, ohne daß dadurch das Wesen des Bewußtseins zerstört würde. Im Gegensatz zu den Eigenschaften der Materie, die sich nur durch Vergleich vieler Gegenstände in „der Materie wesentliche und unwesentliche" (allen Elementen, vielen Elementen, einem Element, einem einzigen Objekt zukommende Eigenschaft) einteilen lassen, erkennen wir die genannten Eigenschaften des

Bewußtseins ganz unmittelbar als wesentlich für jedes Bewußtsein: und durch ihre wissenschaftliche Klärung haben wir nichts anderes getan, als ins klare Bewußtsein Merkmale erhoben, die wir stets, wenn auch nur dunkelbewußt, als dem Bewußtsein eigentümlich kannten.

Im Grunde äußert sich in der wunderbaren Einheit des Bewußtseinsquer- und Längsschnittes nichts anderes als die allgemeinste Eigenschaft des Bewußtseins: seine Transzendenz. Nur hier angewandt nicht auf Objekte der Außenwelt, sondern auf Inhalte des Bewußtseins selbst: es ist die Bewußtseinstranszendenz innerhalb derselben Bewußtseinseinheit. — Sie wird es nun auch sein, die uns weitere wissenschaftliche Bestimmungen über Abhängigkeitsverhältnisse der Bewußtseinsvorgänge gestattet: denn sofern sich Denken und Wahrnehmen nach transzendenten Erkenntnisgegenständen richtet, wird offenbar jede Konstatierung einsichtiger Verhältnisse zwischen den Gegenständen gleichzeitig auch eine einsichtige Erkenntnis der möglichen oder unmöglichen Bewußtseinsprozesse bedeuten!

In diesem Sinne sind die grundlegenden logischen und mathematischen Bestimmungen gleichzeitig auch psychologische Gesetze: im Klarbewußten *soll* nicht nur, sondern *muß* auch nach dem Satz der Identität, des Widerspruches usw. gedacht werden, — daher heißen diese logischen Gesetze mit Recht auch „Denkgesetze"; ebenso muß im Klarbewußten *die Anzahl von zehn* Gegenständen stets größer gedacht werden als die Anzahl von *zwei* Gegenständen, sofern die beiden Gruppen nur überhaupt zusammen gedacht werden, usw. Daraus folgt aber, daß, *wenn sich ein System letzter Denkmöglichkeiten aufstellen läßt,* wie es in der Logik tatsächlich versucht wird, *damit gleichzeitig auch systematisch-wissenschaftliche, einsichtig-psychologische Bestimmungen über das Denkgeschehen mitgetroffen werden!*[1] — Die Kehrseite dieses wichtigen Tatbestandes bildet die seinerzeit auf-

[1] Man könnte aber auf den ersten Blick meinen, daß überall dort, wo wir auf *falsches Denken* stoßen, diese Forderung nicht mehr aufrecht zu erhalten ist, da sich hier ja das Denken nicht mehr, wie beim eigentlichen Erkennen, nach dem Gedachten, sondern nach der subjektiv-psychischen Beschaffenheit des Denkenden richtet. Aber selbst diese Vermutung erweist sich als irrig. Denn auch ganz abgesehen davon, daß, um das Denken überhaupt erst *als Denken,* und

gestellte Grundforderung: für das „Eindringen in das geistige Geschehen ist absolute Voraussetzung das „Eindringen in seine Erkenntnisgebiete“[1].

---

dann als ein *so und so gerichtetes, jenes Ziel verfolgendes* (und verfehlendes!) Denken zu erkennen, man auf seinen Sinn eingehen muß, — so ist selbst ein großer Teil der *Denkirrtümer* erst durch die einsichtig zu erfassenden Beziehungen seiner Inhalte zur Willens- und Gefühlssphäre zu erklären. Wenn z. B. das eine von zwei an sich gleich wahrscheinlichen Denkergebnissen uns ausgesprochen unerwünscht, das andere erwünscht ist, so können wir bei scharfer Selbstbeobachtung unmittelbar wahrnehmen, wie das eine in unser Bewußtsein leichteren Eingang findet als das andere; die inneren Abhängigkeiten eines dadurch bedingten Denkfehlers werden wir natürlich nur dann verstehen, wenn wir eben auf die Denkinhalte eingehen und deren Beziehungen zur Willens- und Gefühlssphäre einsichtig erfassen.

Da wir, wie oben gezeigt, die Wirkungsweise des Willens einsichtig verfolgen können und wissen, daß das, was erstrebt wird, gleichzeitig damit, wenigstens der Tendenz nach, auch „herangezogen“ wird; so werden wir daraus auch einen allgemeingültigen Satz ableiten können: der reale Denkverlauf wird, neben der Leitung durch die in den Inhalten selbst gelegenen, zu erkennenden Beziehungen, auch *durch die Wunschrichtung des Denkenden mitbestimmt sein:* nicht nur, *ob* überhaupt gedacht wird, nicht nur, *woran* gedacht wird, sondern auch *wie* im einzelnen gedacht wird, hängt außer vom Gedachten auch vom *Erwünschten* ab. — Erst eine große Übung in der Einstellung der Aufmerksamkeit ausschließlich auf die Denkinhalte wird den Denkenden einigermaßen von dieser Fehlertendenz befreien können.

[1] Hier mag eine Einfügung am Platze sein, die das Verhältnis zwischen der Psychologie und den übrigen Erkenntnisgebieten betrifft: Wenn es richtig ist, was wir eben behaupteten, daß für das Eindringen in das Denkgeschehen die Kenntnis dessen notwendig ist, was gedacht wird, so möchte es auf den ersten Blick vielleicht erscheinen, als ob: *sich mit Mathematik beschäftigen* und *Psychologie des mathematischen Denkens treiben* ein und dasselbe wäre. Es liegt auch etwas Richtiges darin: Die Psychologie eines Mathematikers kann man ebenso wenig treiben wie die Psychologie eines Philosophen, ohne dessen Mathematik, resp. Philosophie, zu kennen. Zwischen dem *Erkennen* und dem *Erkannten* besteht aber trotz ihrer Abhängigkeit natürlich ein wesentlicher Unterschied. Das Erkannte braucht weder psychischer noch überhaupt realer, an zeitliche Verhältnisse gebundener Art zu sein, während das Erkennen an ein Bewußtsein gebunden ist und sich in ganz bestimmten zeitlichen Verhältnissen vollzieht. Das Erkennen ist *eingebaut in ein bestimmtes Bewußtsein, ist bedingt durch andere Bewußtseinsprozesse,* die ihm vorangehen, *zieht selbst wieder Bewußtseinsprozesse,* die ihm nachfolgen, *nach sich,* ist *mit Gefühlen, Wünschen usw. verknüpft.* Das Erkannte ist frei von alle dem. Vor allem ist aber das Erkennen eben nicht das Erkannte, sondern: *die Bewußtwerdung des Erkannten.* Die im Bewußtsein aufgefaßten, bewußtgewordenen Erkenntnisgegenstände

Wenn unsere Bestimmung über die Abhängigkeit der Erkenntnisprozesse vom Zuerkennenden allgemeine Gültigkeit besitzt, so wird sie offenbar auch im Empfindungs- und Wahrnehmungsgebiet von grundlegender Bedeutung sein. Hierfür noch eine kleine Vorerörterung: Wir nehmen uns, unseren eigenen Körper, inmitten einer mannigfaltig gestalteten, räumlich ausgedehnten Außenwelt wahr — der Kantschen „Erscheinungswelt". Ganz abgesehen davon, ob sich hinter diesen Erscheinungen „Dinge an sich" bergen oder nicht, gehört doch zweifellos die Erforschung dieser Erscheinungswelt nicht einfach in das Gebiet der Psychologie: Selbst ein Positivist wie *Mach* kann Physik treiben, indem er die gesetzmäßigen Abhängigkeiten „innerhalb der Erscheinungswelt — außerhalb unseres Körpers" untersucht. Erforscht er etwa das Sonnenspektum nach dem Vorgang von Newton, so besteht kein Zweifel über die physikalische Art seiner Untersuchung. Ver-

---

machen die Erkenntnis aus. Somit ist das Erkennen *ein realer, zeitlich bestimmter Vorgang in einem bestimmten Bewußtsein.* Die Erforschung des Erkennens setzt zwar das Verständnis für seine Inhalte, das Erkannte, voraus, richtet sich aber in erster Linie auf die Bestimmung und Klärung des Erkenntnisvorganges (das heißt: der Bewußtwerdung der Erkenntnisgegenstände!) als einer zu einer bestimmten Zeit, unter bestimmten Bedingungen sich einstellenden Realität. Das Zustandekommen eines Schlusses in unserer Versuchsperson können wir nicht verstehen, ohne den Schluß selbst durchzudenken; aber die Art und Weise, wie gerade diese Versuchsperson zu ihrem Ergebnis kommt, welchen Weg sie dabei eingeschlagen hat, welche Bewußtseinsinhalte ihr im Blickpunkt der Aufmerksamkeit standen, welche Rolle die undeutlichen, im Hintergrund stehenden Inhalte dabei gespielt haben, welcher Vorstellungen und reproduktiver Elemente sie sich dabei bedient hat usw., dies alles gehört mit zur Psychologie des Denkens und geht weit über den bloß logischen (notwendig auch mit zu berücksichtigenden!) Zusammenhang der im Schlußsatz verbundenen Inhalte hinaus. — Wir haben soeben der helfenden Rolle der sich z. T. auch *rein assoziativ* dabei einstellenden Vorstellungen gedacht. Damit sind wir aber auch schon über die Grenzen der *nur einsichtigen Behandlung des Denkens* hinausgegangen, denn die Möglichkeit einsichtiger Erfassung der assoziativen Zusammenhänge ist ja durchaus problematisch. Auch hier zeigt sich uns also wieder, daß eine nur einsichtige Behandlung des psychischen Geschehens sich sogar im Erkenntnisvorgang, wo sie noch am ehesten in Reinkultur zu erwarten wäre, nicht durchführen läßt. Beide Forschungsmethoden sind aufaufeinander angewiesen, ergänzen und stützen sich: wo die eine versagt, da hilft uns nicht selten die andere weiter. Daher darf keine allein bevorzugt, keine ganz vernachlässigt werden.

gleicht er nun aber *die Farben als solche* miteinander: treibt er dann wohl Physik oder Psychologie? Man wird sich daran erinnern, daß sich sämtliche Empfindungen des Gesichtssinnes ihrer Qualität nach zu einer Farbenpyramide vereinigen lassen, und daß die unmittelbare Erkennbarkeit ihrer gegenseitigen Beziehungen — ihres Ähnlichkeitsgrades — Anlaß geboten hat, von einer Farbengeometrie zu sprechen. Viele von den Feststellungen, die von der Psychologie übernommen wurden, waren auch schon früher dem Maler, dem Textilarbeiter, allgemein — dem Farbensachverständigen bekannt, der gar nicht etwa auf die Feststellung „psychischer" Gesetzmäßigkeiten ausging, sondern „das Reich der Farben" ähnlich untersuchte, wie der Geometer „das Reich des Raumes", der Mathematiker „das Reich der Zahlen". Und genau dasselbe läßt sich auf dem akustischen Gebiet vom „Reich der Töne" und seiner einsichtigen Erforschung sagen: auch hier erkannte der Tonfachmann (nicht gleichbedeutend mit Musiker — wenn der Musiker in der Hauptsache auch der Träger der Tonfachkenntnisse ist!) die eigentümliche Gliederung der Tonskala und die in ihr herrschenden mannigfaltigen Ähnlichkeitsverhältnisse. Ähnliches läßt sich von allen Sinnesgebieten sagen, nur daß die Zusammenfügung der Empfindungen zu einem in sich geschlossenen Abhängigkeitssystem in den übrigen Gebieten weit hinter dem visuellen und akustischen Gebiet zurückbleibt. — Hier kommt das Erkennen (Sehen der Farbe, Hören des Tones) und das Erkannte (die Farbe, der Ton) so nah aneinander, daß fast allgemein die Farben = Farbenempfindungen, die Töne = Tonempfindungen, d. h. also gleich psychischen Größen gesetzt werden. Geschieht das mit Recht, so ist es ganz klar, daß eine ganze Reihe wissenschaftlich-systematischer Bestimmungen über die gegenseitigen Beziehungen psychischer Größen in durchaus einsichtiger Weise gefunden werden kann: „Orange liegt zwischen Gelb und Rot; Rot und Gelb sind ähnlicher als Gelb und Blau; das gesättigte Gelb ist heller als ein ebensolches Blau" usw. Aber auch wenn Farben- und Tonwahrnehmungen nicht eigentlich ins psychische Gebiet dekretiert werden dürfen und man die „Farbengeometrie" und „Tongeometrie" allen Ernstes neben die Raumgeometrie als ebenso eigentümliche Erkenntnisgebiete setzen muß, — so bleiben dennoch die einsichtigen Feststellungen dieser

Gebiete *absolut bindend auch für das psychische Geschehen*, und so viele grundlegende Bestimmungen über die Farben gemacht werden können, so viele Bestimmungen sind gleichzeitig auch über deren Erfassen, Erleben, Wahrnehmen mitgemacht worden. Wir werden sagen können: Für jeden Raumsichtigen werden die drei Dimensionen als Raumdimensionen gleichwertig sein; er wird im Raum Richtungen, gerade und krumme Linien unterscheiden; die gerade Linie zwischen zwei Punkten wird er kürzer sehen als die krumme usw. (selbstverständlich sprechen die sog. Sinnestäuschungen nicht dagegen!), — mit einem Wort: jeder wird den Raum so erkennen müssen, wie ihn die euklidische Geometrie in Einzelbestimmungen genau festlegt. Die Begründung für diese Behauptung liegt entweder in der Kantschen Ansicht, daß uns die Raumanschauung a priori gegeben ist (was natürlich etwas ganz anderes bedeutet als „angeboren"), oder aber in der Einsicht, daß der Raum auch „an sich so ist!" Und genau mit dem gleichen Recht werden wir sagen müssen: Jeder Farbsichtige wird Orange als mit Rot und Gelb verwandt erkennen, das Blau dagegen als dem Gelb unähnlich wahrnehmen usw. Und je eindringlicher diese Beziehungen sind, je mehr sie uns schon in der Wahrnehmung selbst zu liegen scheinen, desto sicherer werden wir sein, daß sie auch der Auffassung des Betrachters nicht entgehen werden, — daß er z. B., vor gesättigtes Gelb und Blau hingestellt, die beiden Farben (wenn er sie überhaupt auffaßt) auch als sehr verschieden auffassen wird; daß ihm Gelb heller erscheinen wird als Blau usw. Wir werden also, ausgehend von bestimmten psychischen Vorgängen (den Farberlebnissen), eine Prognose über die sich daran anschließenden Vorgänge (Ähnlichkeits-, Verschiedenheitserlebnisse usw.) aufstellen können. Und insofern sich die Wahrnehmungsgegenstände zu ganzen Systemen zusammenfügen lassen, werden auch unsere Wahrnehmungen sich ihnen entsprechend in innere systematische Beziehungen bringen lassen.

Ein besonders wichtiger Zug einsichtiger Erkenntnis darf hier nicht unerwähnt bleiben. Die rein induktive Feststellung geht von vielen Fällen aus und erreicht dennoch stets nur eine relative (Kant: „comparative") Sicherheit und Allgemeinheit: stets kann die zukünftige Erfahrung abweichende Tatsachen bringen. Die einsichtige Feststellung bedarf dagegen *nur eines einzelnen Falles, an*

dem die Erkenntnis mit voller Klarheit sich einstellt: sie kann darauf *mit absoluter Sicherheit behaupten, daß keine Zukunft eine Abweichung von der erreichten Einsicht bringen wird.* So wird z. B. nie jemand das Gelb ähnlicher dem Blau als dem Orange erfassen: sobald diese drei Farben nur überhaupt wahrgenommen werden, so ist auch die Art der Auffassung der zwischen ihnen bestehenden Beziehungen eindeutig determiniert (natürlich handelt es sich dabei nicht um die Gleichheit der Reaktion auf gleiche physikalische Reize: diese kann bei verschiedenen Menschen durchaus verschieden sein, — der Farbenblinde, Daltonist usw. sind die bekannten Beispiele hierfür). — Man beachte dabei, daß durch die gemachte Voraussetzung, daß unsere Versuchsperson überhaupt imstande sei, Rot, Orange und Blau aufzufassen, wir zunächst noch *nichts über ihre Auffassung der gegenseitigen Beziehung dieser drei Farben angenommen haben:* durch jene Voraussetzung ist lediglich angenommen, daß die Versuchsperson die *einzelnen Farben* ebenso sieht wie der normale Durchschnittsmensch. Wenn wir dann darüber hinaus eine Behauptung über die Auffassung der Farbenbeziehungen, wie sie sich notwendig einstellen wird, machen, so fällen wir nicht ein analytisches, sondern ein regelrecht synthetisches Urteil — das allgemeine Gültigkeit beansprucht (wie die Kantschen Urteile a prori), und das dennoch auf rein empirischer Grundlage entsteht! Es reiht sich an die Kantschen synthetischen Urteile der Raumanschauung vollkommen an und fordert entweder die Anerkennung einer aprioristischen Farbenanschauung oder, wenn diese mit Recht verweigert wird, die Aufhebung der Kantschen Behauptung, daß auf der Grundlage der Empirie niemals allgemeingültige und notwendige Erkenntnisse möglich wären! Dieses Ergebnis hat die weitgehendsten erkenntnistheoretischen Folgen, — auf die wir uns hier nicht weiter einlassen dürfen.

Doch verlassen wir das ausschließlich intellektuelle Gebiet und wenden uns den Gefühlen zu, um zu sehen, ob sich auch hier die einsichtigen Erkenntnisse zu wissenschaftlicher Verarbeitung eignen, oder aber nur als einzelne intuitive Aperçus bestehen bleiben müssen. Zunächst ist auch auf diesem Gebiet seine grundsätzliche Abhängigkeit von der eigentümlichen Transzendenz der Gefühle hervorzuheben, die sich in der eigentümlichen Beziehung zwischen

dem Gefühl und seinem Objekt äußert. Erst durch die Möglichkeit unmittelbarer Einsicht in diesen Zusammenhang, wie wir sie schon im V. Kapitel besprochen haben, ergeben sich auch die anderen davon abhängigen einsichtigen Verhältnisse. — Nun zieht jedes der Worte, durch welche die Sprache des Alltages die verschiedenen Gefühle bezeichnet: Mitleid, Liebe, Haß, Eifersucht, Neid, Reue, Eitelkeit, Mut, Stolz, Grausamkeit usw., einen Hof von einsichtigen Beziehungen um sich, die es zu erforschen gilt, will man in den eigentlichen Sinn dieser Worte eindringen. Die grundlegenden Eigenschaften des menschlichen Geistes gehen in diesen Kreisen eigentümliche gegenseitige Beziehungen ein, die sich aus ihrer Natur folgerichtig ergeben.

Greifen wir z. B. den Neid heraus; was ist sein Wesen, wie kommt es überhaupt, daß selbst gute und mitleidige Menschen, denen die „Wollust der Grausamkeit" durchaus ferneliegt, sich über das Glück ihrer Mitmenschen betrüben, über ihr Unglück freuen können? Denn all das bringt der Neid zustande, er mißgönnt dem Anderen Erfolg, Glück, selbst ethische Vollkommenheit, und gönnt ihm Schlechtigkeit und Verderben. Und was vielleicht mehr ist: er durchzieht, *ihnen selbst unbemerkt* — denn das Bekennen eines gemeinen Zuges widerstrebt uns — das Erleben *der meisten Menschen*. Um so besser kann sich der Neid im Geheimen geborgen fühlen, um so sicherer die tieferen Erlebnisschichten beeinflussen. Nur an die Oberfläche des Bewußtseins wird er von den meisten Menschen nicht heraufgelassen, denn der verächtliche Gast würde unsere Eitelkeit leicht verletzen. — Aber beim plötzlichen Sturz einer früher anerkannten Größe; bei der nicht selten, scheinbar unbegründet, durchbrechenden Mißgunst anderen gegenüber; endlich unter den besonderen Verhältnissen des Krieges und dergleichen, wo Haß zur sittlichen Pflicht proklamiert wird, da wirkt sich auch der Neid ungebunden aus, — natürlich immer noch im einnehmenden Überwurf höherer, sittlich geweihter Gefühle.

Der Neid hat einen Wunsch zu seiner Voraussetzung, den Wunsch nämlich nach dem Besitz dessen, was der andere hat. Aber dieser Wunsch ist noch lange nicht der Neid selbst. Wenn zwei Ertrinkende um den Besitz des einen rettenden Brettes kämpfen, so ist es nicht Neid, der sie beseelt, sondern die einfache Äußerung der Selbstliebe, die nach eigener Rettung strebt. Auch wenn der Sieger

die Reichtümer des Besiegten sich aneignet, so ist es nicht der Neid, der ihn dazu bewegt, sondern Verlangen nach eigenem Besitz. Im Gegensatz zu diesen Beispielen mißgönnt der Neid dem Anderen selbst den Besitz solcher Eigenschaften, die nicht, wie Dingobjekte, nur entweder uns selbst oder anderen gehören können und deren Aneignung „vernünftigerweise" angestrebt werden kann, sondern die, wie z. B. sittliche Vorzüge, durch fremden Besitz „nicht weniger werden"! Zu dem Wunsche nach dem Besitz des Neidobjektes gesellt sich beim Neid der Wunsch, *daß der andere es nicht, oder doch wenigstens nicht in dem Maße hat, wie wir selbst.* Im Gegensatz zu der einfachen, nach eigenem Glück, Genuß, Erfolg usw. strebenden Selbstliebe, die sich nicht um Anderer Glück kümmert, es vielleicht auch rücksichtslos zerstampft, *kümmert sich der Neid sehr wohl um das Ergehen der Anderen,* — denn nichts anderes als gerade diese Gegenübersetzung des Ich und Du hat der Neid zu seiner Grundlage. Das Glück wie das Unglück des Neidischen ist nicht Glück oder Unglück „an sich", sondern es besteht gerade im Bewußtsein der Relation seines Zustandes zum Zustande eines anderen Menschen. Erst aus dem Vergleich der beiden wächst der Neid hervor. Die sich befehdenden Konkurrenten sind als Anwärter auf das gleiche Ziel noch keine Neidischen, sondern eben nur Konkurrenten, denn *nicht der Nebenbuhler,* sondern *das Ziel* bestimmt ihre Gefühlswelt, und der Nebenbuhler stellt nur ein Hindernis zu seiner Erreichung dar. Anders dagegen bei Zielen „ohne Eigenwert", deren Sinn in nichts anderem als in der Bevorzugung ihres Besitzers Anderen gegenüber besteht, — so bei allen Zielen der reinen sportiven Konkurrenz u. dgl. mehr. — Man wäre versucht zu sagen: der Neid ist ein durchaus unsinniges Gefühl! wenn man nicht wüßte, eine wie große Rolle in unserer Psyche, ganz allgemein, diese Trennung zwischen dem Ich und dem Du spielt, und wie viel für unser Erleben auf die gegenseitigen Beziehungen des Ich und Du ankommt.

Je weniger der Neidische im Besitze der gewünschten Glücksgüter ist, desto gewaltiger bildet sich das Neidgefühl aus. Der mitgebrachte Mangel irgendwelcher Vorzüge, die den meisten Menschen zukommen, kann selbst einen „normal neidisch" veranlagten Menschen zu einem ausgesprochen Neidischen machen. Und jeder Mensch ist im Glück weniger neidisch, als er es im Unglück wird.

Wenn er niemanden zu beneiden hat, kann der Neidische sogar mitleidig, wohlwollend, gütig sein. Doch hier spalten sich die Untergruppen des Neides. Manche Neidischen vertragen den fremden Erfolg, das fremde Glück auch dann nicht, wenn sie selbst erfolgreich und glücklich sind; dies ist wohl schon eine höhere Komplikation des Neides mit allgemeiner Mißgunst. Der reine Neid schweigt, sobald er den ihm „adäquaten Reiz" nicht mehr findet. Dieser aber besteht im Besitz des angestrebten Gutes durch einen Anderen — und zwar in einem den eigenen Besitz übersteigenden Ausmaß. Also letzten Endes: *in der bevorzugten Lage eines anderen der eigenen Lage gegenüber.* Worin gründet sich also der Neid? Gewiß entspringt er letzten Endes der Selbstsucht; eine liebevolle Natur, deren weitgesteckte Grenzen nicht nur den engen Raum des eigenen Ich zu umfassen vermögen, wird von vorneherein nicht zu Neid neigen. Aber über die Selbstsucht hinaus setzt der Neid eine typisch „relative Einstellung" allem Erleben und seiner Bewertung gegenüber voraus. Der Wert, sei es das Glück, der Erfolg, der Reichtum oder der sittliche Vorzug, wird nicht an sich aufgefaßt und gewertet, *sondern in Hinsicht auf das Glück, den Erfolg usw. eines Anderen.* Er wird verglichen, und fällt der Vergleich zu Ungunsten des Neidischen aus, so behält sein eigener Besitz nicht mehr seinen ursprünglichen „absoluten Wert" bei, sondern er muß notwendig sinken, entsprechend dem Steigen des anderen. Und umgekehrt wird der Besitz eines anderen Menschen nie (das ist besonders typisch für das Verhalten des Neidischen!) „an sich", als eine Tatsache, mit „désintéressement" aufgefaßt, sondern immer wieder mit Rückbeziehung auf das eigene Ich und dessen Verhältnisse. Da dabei die Auffassung des eigenen Glückes und Wertes — als solcher — in den Hintergrund tritt gegenüber ihrer *relativen Bewertung im Vergleich mit dem Glück oder Wert der anderen Menschen,* so ist das Glück nur da, wenn der Abstand zugunsten des Neidischen groß ist; und es kann sogar vorkommen, daß schon eine gewisse Verringerung desselben mit Unlust und Unruhe des Neidischen beantwortet wird. Die Einstellung auf fremde Glückszustände und die Furcht zurückzubleiben kann schließlich so weit gehen, daß jedes fremde Glück als eine Bevorzugung Anderer erscheint und zu Neid Anlaß gibt. Ist aber die Entwicklung des Neides so weit gediehen, so ist gewöhnlich auch schon das eigene Glück des Nei-

dischen so weit untergraben, daß er mit Recht jedes echte Glück beneiden kann. In diesem äußersten Fall sieht man deutlich, wie die falsche Einstellung in der Bewertung und Schätzung des eigenen Erlebens, indem sie ganz relativ wird, und durch die Senkung der fremden Wagschale ebenso zu gewinnen scheint, wie durch die Hebung der eigenen, nach und nach das eigentliche unmittelbare Glückserlebnis zu untergraben und zu zerstören tendiert. In der Tat: wenn man das Wesen des Glückes und der übrigen Werte und Güter so weit verkennt, daß man sie *nur noch im Vergleich* und nicht mehr *in ihnen selbst* zu finden meint, so muß dadurch das Suchen nach eigentlichem Glück, und damit auch sein Finden, ebenfalls aufgehoben werden. Während gleichzeitig der bekannte Mißmut des „gelben Neides" das Leben des Neidischen verbittert. — Neid ist die Folge der engherzigen kleinlich-blinden Selbstsucht. Weitherzigkeit befreit von ihm; aber auch nicht jede Selbstsucht bewirkt ihn, sondern nur die „kleinlich-blinde", die nicht nach ihrem eigentlichen Vorteil, sondern nur nach dem Schein von Vorteil und Glück strebt, der im Vergleich der eigenen Glückszustände mit dem Glück und Unglück der anderen liegt.

Neid beschränkt sich nicht auf irgendein bestimmtes Gebiet des Güterbesitzes; er kann sich auf Reichtum, Ruhm, Erfolg, geistige oder sittliche Vorzüge usw. beziehen. Alles, was der Neidische als wertvoll ansieht, wird der Gegenstand seines Neides; was er aber als wertvoll ansehen wird, hängt nicht vom Neid, sondern von anderen Eigenschaften seiner Natur ab. Dadurch unterscheidet sich der Neid auch von Geiz, Herrschsucht, Ehrgeiz, Eitelkeit usw., die alle besondere Wunschgebiete darstellen, während der Neid als solcher wunsch-neutral ist. Der Ehrgeizige ist gewiß leicht neidisch, weil er oft auf Nebenbuhler stößt, die ihn seinen Ehrgeiz nicht so voll befriedigen lassen, wie er es gerne möchte. Aber wonach er strebt, ist in erster Linie allgemeine Anerkennung, Ehrenbezeugungen usw. Da nun diese allerdings desto größer werden, je weniger sie sich auf andere Menschen verteilen, so gewinnt der in erster Linie auf positive Ziele der Anerkennung gerichtete Ehrgeiz leicht die negative Färbung der nur relativen Bewertung der Ehrungen und des erreichten Erfolges: nun wird nicht mehr die Ehrung als solche angestrebt, sondern *größere* Ehrung, als sie den übrigen zuteil wird; die *größte* Ehrung: „lieber der Erste im Dorf,

als der Zweite in Rom." — Weil der Neid an sich gegenstandsneutral ist, so kann und muß er sich mit den von den übrigen Willenstendenzen gesetzten Zielen vereinigen, um sich zu äußern. So kann der Ehrgeizige gleichzeitig auch neidisch sein; er kann es, und ist es oft, — aber er braucht es nicht. So war möglicherweise Alexander der Große bei all seinem Ehrgeiz kein Neider, wenigstens können wir ihn uns in dieser Art als geschlossene Persönlichkeit wohl denken. Der ritterliche Charakter ist wohl ehrgeizig, aber nicht neidisch, und alle Helden der Geschichte und der Literatur, die in diese Kategorie fallen, mögen als Beispiele hierfür gelten.

Die gegebene Analyse des Neides ist *typisch einsichtiger Natur.* Aus der Selbstliebe, welche die Liebe zu Anderen stark überdeckt (Selbstsucht) in ihrer Vereinigung mit der Sucht, die eigenen Glücksumstände an denen anderer Menschen zu messen, und umgekehrt die der anderen zu den eigenen Verhältnissen ständig in Beziehung zu setzen, *muß sich notwendigerweise Neid ergeben.* Neid ist für uns nicht mehr eine nur tatsächliche Vereinigung bestimmter Empfindungen, Gefühle, Gedanken und Willensregungen, sondern *ein organisches Ganzes,* das sich mit einsichtiger Notwendigkeit aus den genannten allgemeinsten Regungen der menschlichen Natur entwickelt. — Vielleicht kann man sogar so weit gehen, zu behaupten, daß eine restlose Analyse seines Neidgefühles den Menschen vom Neid einigermaßen kurieren kann. Natürlich nicht jeden, natürlich nicht sofort, denn die tieferen Regungen unserer Natur unterstehen nicht Augenblickseinflüssen. Aber irrig ist die Ansicht, daß sich unsere Gefühle in keiner Weise von unseren Gedanken leiten lassen: diese Gedanken müssen nur tief genug herabreichen zu den Wurzeln unserer Natur, so daß sie zu leitenden Gedanken unseres Wesens werden und uns die ganze Welt in ihrer Beleuchtung erscheinen lassen, — dann werden sie zu mächtigen Stützpunkten und Anregern auch der Gefühlswelt, und nicht selten wachsen aus veränderter gedanklicher Grundlage veränderte Gefühle auf.

Mag die vorstehende Analyse des Neides geglückt sein oder nicht, auf jeden Fall zeigt sie die prinzipielle Möglichkeit einsichtig wissenschaftlicher Behandlung eines der wichtigsten Vertreter

menschlicher Gefühlswelt.[1] Mitleid, Liebe, Haß, Eifersucht, Mut Reue, Stolz, Eitelkeit, Grausamkeit usw. lassen sich alle auf ihr eigentliches Wesen und ihre gegenseitigen Übereinstimmungen und Divergenzen klären, und aus einer solchen Gesamtanalyse der menschlichen Leidenschaften steigt das Bild des menschlichen Geistes in vorher unerfaßter Klarheit auf. Und wenn eine erschöpfende Psychologie der menschlichen Gefühlswelt noch nicht geschrieben ist, so liegen sowohl in Abhandlungen als auch besonders in den Werken großer Schriftsteller die wertvollsten Einsichten in dieses Gebiet schon vor. Ihre rein wissenschaftliche, begriffliche Auswertung gehört zu den reizvollsten Aufgaben eines einsichtigen Psychologen. Wie wichtig für die weiteren psychologischen Konstruktionen derartige Analysen werden müssen, zeigt der Fall der Sympathie-Ethik. Die ungenügende Analyse der Liebe, des Hasses, die allerdings mit der gesamten mechanistischen Auffassung des menschlichen Geistes zusammenhing, veranlaßte tiefgreifende Irrtümer in ihrer genetischen Ableitung. Und diese wirkte sich wieder in der falschen Auffassung ihrer Folgeerscheinungen aus. So leitete z. B. Lombroso die Grausamkeit der geborenen Verbrecher aus ihrer eigenen geringen Schmerzempfindlichkeit ab. Wie hätte einem tiefen Seelenkundigen je ein solcher Fehler geschehen können (vorausgesetzt, daß Lombroso hier nicht nur „grausam anmutende Taten", sondern die eigentliche Grausamkeit meint)! Man braucht nur einige Seiten *Dostojewskis* gelesen zu haben, um zu wissen, daß weder eigene geringe Schmerzempfindlichkeit, noch selbst Stumpfheit der Sympathieresonanz es ist, die zur Grausamkeit führt. Im Gegenteil setzt Grausamkeit die Fähigkeit voraus, fremden Schmerz in der Vorstellung so deutlich als möglich nachzuerleben, um „ihn genießen zu können". („Entsetzen vor sich selbst; z. B. aus Bewußtsein seines Genusses am Leiden der Anderen", — aus den Notizbüchern Dostojewskis: zur Charakteristik des Fürsten Nikolay Stawrogin — „Dämonen".) — Die ungenügende Differenzierung der Gefühlswelt veranlaßt nicht selten auch falsche Charakterisierungen, die wir unseren Mitmenschen oder den Helden dichterischer Werke geben. Da wir eben

[1] Die feinen und scharfsinnigen Analysen von Pfänder, Scheler u. a. sollten dies übrigens schon längst für eine ganze Reihe von Gefühlsarten eindeutig gezeigt haben!

Dostojewski erwähnt haben, mag sein Urteil über Othello und gleichzeitig damit auch über den von Dostojewski verehrten Dichter *Puschkin* angeführt sein. Puschkin sagte einmal über den oft als Typus des Eifersüchtigen geltenden Othello: Othello ist in Wirklichkeit gar nicht eifersüchtig, — im Gegenteil er ist eine liebreiche und in seiner Liebe vertrauensvolle Natur; Mißtrauen, der entscheidende Zug des Eifersüchtigen, fehlt ihm durchaus. Ist einmal das Vertrauen durchbrochen, so kennt Othellos Einfalt im Glauben an die Schuld Desdemonas ebenso keine Grenzen, wie früher sein Vertrauen zu ihr grenzenlos war. Dostojewski unterstreicht die Richtigkeit dieses Urteiles und ruft aus: dieses Urteil Puschkins allein könnte genügen, um die überragende Geistesgröße des Dichters zu dokumentieren.

Die Dichter waren es, die uns *Typen* schufen, welche die einzelnen Gefühls- und Charakterkonstellationen mit einer Klarheit verbunden zeigen, welche wir nur in begriffliches Denken zu übersetzen brauchen, um zu wissenschaftlich psychologischen Bestimmungen zu kommen. Wir werden hier dieser Aufgabe nicht nachgehen dürfen, da sich unser Thema auf den Nachweis des Wesens und der Möglichkeit einer wissenschaftlichen einsichtigen Psychologie beschränkt. Wir haben ihre prinzipiell methodologischen Gesichtspunkte zu sichern und ihre Durchführbarkeit an einzelnen Beispielen zu erörtern, nicht aber den Gesamtbau einer einsichtigen Psychologie hinzustellen. Wir müssen daher das angeschnittene Gebiet verlassen, und uns nun von der mehr statischen Beschreibung des Denkens und Fühlens zu den ausgesprochen dynamischen Verhältnissen des *Willenslebens* wenden.

Auch hier wieder ist es *die Transzendenz des Wollens*, die uns seine einsichtige Erforschung vor allem ermöglicht. Denn sie, nämlich die Beziehung, die zwischen dem Wollen und seinem Objekt besteht, schafft jene höheren Willenszusammenhänge, die wir im menschlichen Charakter vorfinden. Einen Charakter verstehen heißt ja, neben der Gefühlsbeschaffenheit, in erster Linie die Willensbeschaffenheit des Menschen kennenlernen. Und der Charakter ist gerade deswegen nicht nur als eine Anhäufung einzelner Willens- und Gefühlserlebnisse, sondern auch als eine einheitliche Größe zu

verstehen, weil der Grundwille, als der zentrale Kern des Charakters, durch die Beziehung zu seinem Ziel, zum Gewollten, in all seinen Verzweigungen und Folgeerscheinungen *einsichtig erfaßbar ist.* Der Wille ist nicht nur ein richtungsloses Aktivitätsgefühl, auf das der Erfolg, als dessen „zufälliges Ergebnis", innerlich unverbunden oder doch wenigstens im inneren Zusammenhang unerfaßbar folgt, sondern er ist eine höhere Wesenseinheit: das Ziel des Wollens ist mit dem Wollen zugleich erkennbar und unlösbar verbunden. Und nicht nur ist die Richtung des Wollens auf ein bestimmtes Ziel hin eine letzte Wesenseigenschaft des Willens, sondern auch *das Erreichen dieses Zieles* ergibt sich erkennbar aus dem Wesen des Wollens. Wir wissen schon, daß diese Bestimmung cum grano salis zu verstehen ist: nicht jeder Wille erreicht sein Ziel tatsächlich, aber jeder Wille tendiert danach, d. h. jeder Wille ist unmittelbar wirksam im Sinne der Zielrealisierung, und diese seine Wirksamkeit ist auch als unmittelbare Folgeerscheinung seiner Eigenart einsichtig zu erkennen (s. Kap. IV, S. 105ff.).

Aus diesen beiden Eigenschaften des Willens: *der einsichtigen Beziehung zwischen ihm und der Vorstellung seines Zieles,* und darüber hinaus der einsichtigen Beziehung zwischen ihm und der *Realisierung* seines Zieles lassen sich, bei Erfassung des Grundwillens, alle die Folgeerscheinungen ziehen, die für einen Charakter typisch sind. Denn die scheinbar verschiedensten Handlungen führen sich als Äußerungen desselben Charakters letzten Endes doch wieder auf die gleiche Triebfeder zurück, die nach verschiedenen Gestaltungen desselben Zieles strebt.

Die einfachste Beziehung des unmittelbaren Überganges des Wollens in seine Verwirklichung, wie sie beim Trieb vorkommt, kompliziert sich ja schon dort, wo das Willensziel zeitlich entfernt liegt, und sich die Handlung erst nach Verlauf einiger Zeit einstellt. Schon hier deutet sich jener Fall an, den wir in Kapitel IV bei Besprechung des *Entschlusses* und seiner späteren Auswirkung kennen lernten. Es wäre schlimm um das Verständnis der Charaktere bestellt, wenn wir den inneren Zusammenhang zwischen dem vorangehenden Willensakt und seinem späteren Wiederauftreten und Wirken nicht unmittelbar erkennen, sondern diesen Zusammenhang erst auf Grund gehäufter Erfahrung herstellen müßten! Unsere Untersuchung im obenstehenden Kapitel hat uns deutlich

gezeigt, daß auch hier einsichtige Erfassung durchaus möglich ist. Nun kann sich aber der vorangehende Entschluß häufig nicht anders realisieren, als indem ein bestimmter *Umweg* eingeschlagen wird, d. h. indem zum Erreichen *des eigentlichen Zieles* zunächst *andere Ziele ins Auge gefaßt* und angestrebt werden. Schon die Köhler'schen Affen wiesen ja solche komplizierten Willensvorgänge auf. Für das Handeln des Menschen sind nun aber solche Willens- und Handlungszusammenhänge besonders typisch; ja, nur ein verschwindend geringer Teil unseres Wollens äußert sich direkt, ohne sich Zwischenziele zu setzen. So bildet sich aus einem Grundwillen (z. B. eines Staatsmannes, Unternehmers usw.) mit der Zeit ein *ganzes System seiner Folgeerscheinungen aus, das in sich erkennbar und ableitbar zusammenhängt.* Nicht durch irgendwelche assoziativen oder anderweitig unverständlichen Beziehungen hängen die einzelnen Glieder dieses Willenssystemes zusammen, sondern *durch den Sinn, der aus der Zielsetzung des primären Willens fließend, alle übrigen Teile durchwirkt und zusammenhält.* Wie der Handelnde selbst zunächst *verstanden haben muß,* daß er diesen Weg oder Umweg (mit einer manchmal fast unübersehbaren Anzahl von Zwischengliedern und Verzweigungen!) einschlagen muß, um jenes sein Hauptziel zu erlangen, so kann und muß auch der Beobachter dieses Verständnis besitzen, um in das Handeln, vielleicht in den Sinn der Lebensaufgabe, der betreffenden Persönlichkeit einzudringen! Und wie das „letzte, eigentliche" Ziel, so äußert sich der es anstrebende Charakter in einem solchen System von Einzelhandlungen. — Und sogar noch darüber hinaus: denn aus dem gleichen Charakterzug kann sich eine ganze Reihe verschiedener Ziele ergeben, die selbst wieder nur dadurch zusammengehalten werden, daß sie den nämlichen Charakterzug des Handelnden befriedigen. So kann sich der Ehrgeizige auf dem Gebiet der Politik, der Wissenschaft, der Forschungsreisen usw. betätigen. Die grundverschiedenen Tätigkeitsgebiete dienen ihm alle letzten Endes doch nur zum gleichen Ziel: der Befriedigung seines Ehrgeizes — „auf welchem Wege es auch sei". Würden wir nicht *unmittelbar* den *gleichen* Willen als den treibenden Faktor zu verschiedenartigem Handeln erkennen, wie wäre es dann überhaupt möglich, daß wir den inneren Zusammenhang dieser verschiedenen Betätigungen im selben Menschen verständen? Nur das sie zusammen-

haltende letzte Willensziel (Befriedigung des Ehrgeizes) bringt einen einsichtig zu erfassenden Zusammenhang in die verwirrende Mannigfaltigkeit des Einzelhandelns!

Wie wir auf Seite 207 die einsichtig zu erfassende Abhängigkeit des Denkens vom Wünschen und Wollen kennen lernten, die uns den Verlauf des Denkens überhaupt und im besonderen die Neigung zu Denkirrtümern (in Richtung des Herbeigewünschten) aufklärte, so lernen wir jetzt *die vermittelnde Rolle des Denkens bei der Abhängigkeit der Einzelwollungen vom Hauptwillen kennen: Das Denken läßt die einzelnen Willensakte aus dem Hauptwillen hervorgehen und weist ihnen ihre Wege und sekundären Ziele an!* — Zweifellos sind diese Feststellungen allgemein wissenschaftlichen Charakters; ihre wissenschaftliche Ausarbeitung und Differenzierung erfahren sie aber erst beim Eingehen auf die Beschaffenheit der einzelnen Systeme, in denen sich die letzten Willensrichtungen ihrer Natur entsprechend auswirken. Bei dieser Analyse stößt der einsichtige Psychologe nicht auf letzte Elemente im Sinne der modernen Elementen-Psychologie: Wille, Denken und Gefühl treten nicht als besondere Elemente des Geschehens vor seinen Augen auf, sondern *sie bleiben auch noch in den letzten Tiefen seiner Analysen zu Wesenseinheiten verbunden bestehen.* Er würde ihren Sinnzusammenhang aufheben, wenn er etwa dem Willen sein Ziel als ein *intellektuelles* und daher nicht zu ihm gehörendes Moment wegnehmen wollte, oder wenn er dem Gefühl aus dem gleichen Grunde seinen Gegenstand raubte. Ebenso wenig kann man aber auch den intellektuellen Vorgängen ihre Gefühls- oder Willensseite nehmen, ohne eine Sinneseinheit zu zerreißen, — so z. B. überall dort, wo wir es mit Werten zu tun haben. Also: nicht als Elemente stehen die Willens-, Gefühls- und Denkvorgänge bei deren einsichtiger Betrachtung vor uns da, sondern nur als bestimmte Seiten in sich geschlossener, übergeordneter Erlebniseinheiten. Wir können sie sehr wohl abstraktiv herausheben, laufen dabei aber immer Gefahr, unbemerkt die Einheit ihres Zusammenhanges aus den Augen zu verlieren, — „dann hat er die Teile in seiner Hand, fehlt, leider! nur das geistige Band". — Sollte deswegen die einsichtige Analyse den Namen *Analyse* weniger verdienen als die zerlegende Analyse des atomistischen Psychologen? Keineswegs, denn auch einsichtig *analysieren* wir, im wahrsten Sinn des Wortes, das Bewußtsein des

Menschen. Nur dringt diese Art Analyse in einer anderen Weise und Richtung vor: sie sucht in der Mannigfaltigkeit des Einzelwollens die *richtenden Grundkräfte* zu erkennen, — die durchaus nicht so auf der Oberfläche und leicht ergreifbar liegen, wie man es vielleicht vermuten möchte. Man erinnere sich an das Seite 181 ff. über die Differenzierung des Bewußtseins Gesagte: Unser Bewußtsein ist zwar weitgehend, aber keineswegs durchgehend differenziert. *Die wichtigsten Triebe unserer Natur bewegen sich für gewöhnlich noch in den dunkelbewußten Regionen des Psychischen; sie als die zusammenhaltenden, zentralen Faktoren des Geschehens zu erkennen und herauszuheben gehört zu den schwierigsten Aufgaben der psychologischen Forschung.* Sich zunächst über sich selbst bewußt zu werden und dann auch über andere, und endlich über die Grundfaktoren der menschlichen Natur überhaupt, ist eine so vollgewichtig wissenschaftliche Aufgabe wie irgendeine. Und wenn sie in der Regel nicht von Fachgelehrten, sondern von seelenkundigen Dichtern, Historikern und Weltweisen gelöst wird, so nimmt ihr dies nichts von ihrem wissenschaftlichen Wert.

Wir nannten oben in den mehr statisch gewandten Erörterungen Ehrgeiz, Neid, Eifersucht usw., dem Sprachgebrauch folgend, „Gefühle", denn in der Tat sind all diese Erlebnisse aufs stärkste gefühlsbetont. Doch so wenig sind darin die Gefühlsfaktoren von den Willensfaktoren zu trennen, daß wir sie auch hier wieder als die treibenden Willenskräfte anführen können. Nur werden wir hier nicht bei der Analyse ihres Wesens und ihrer typischen Merkmale stehen bleiben, sondern darüber hinaus ihre Auswirkungen im weiteren psychischen Geschehen verfolgen. Gelingt es uns, den Wesenszug des Neidischen, Ehrgeizigen, Hochmütigen usw. zu finden, so werden wir sein weiteres Handeln einsichtig daraus ableiten können. Ein „lebenswahrer Typus" ist die organische Verkörperung eines bestimmten Charakterzuges, wie er sich nicht nur statisch auseinanderlegen, sondern sich auch dynamisch im Handeln verfolgen läßt. Und wenn wir neben den oberflächlichen „Eigenheiten" auch zentrale Züge („Eigenschaften") unseres Charakters aus dem Wandel des Erlebens herausheben können, so erweisen sie sich als jene Gefühle und Willenstendenzen, die sich in unserem Handeln und Erleben immer wieder als „dieselben"

äußern, weil sie, in den Wurzeln der Persönlichkeit gelegen, ihren eigentlichen Kern konstituieren. Diesen Kern zu finden und seinen geheimen Verzweigungen in alle Regionen des Erlebens hinein nachzugehen, gilt es für den einsichtigen Psychologen. Dann wird er einsichtig-wissenschaftlich ableiten können, wie sich der Neidische (Ehrgeizige, Eifersüchtige), unter bestimmte konkrete Bedingungen gebracht, entsprechend dem Grundzug seines Wesens verhalten wird, — er wird also aus dem Vorhandenen das zukünftige Geschehen ableiten können, ähnlich wie dies der Naturforscher (uneinsichtig) tut (vergl. z. B. *Spranger:* „Lebensformen").

Die Besprechung des Willens führt uns natürlich auch ins *ethische Gebiet* hinein. Ethik und Psychologie sind ja, wie wir schon im V. Kap. S. 162 ff. gesehen haben, so eng miteinander verknüpft, daß man keine Psychologie treiben kann, ohne auf ethische Probleme zu stoßen. Und die begriffliche Klärung ethischer Probleme ist gleichzeitig auch eine Klärung psychologischer Fragen. Gibt man also die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Behandlung der ersteren zu, so ist gleichzeitig damit auch die Möglichkeit einsichtiger Behandlung psychischer Prozesse, die sich in ihrem Aufbau, ihrer Entwicklung und ihren inneren Bindungen entsprechend den durch ethische Sinnbeziehungen vorgezeichneten Richtlinien entwickeln, zugegeben. Wir befinden uns hier in einer ähnlichen Lage, wie seinerzeit, als wir von der Abhängigkeit des Denkgeschehens vom Gedachten sprachen, nur ist hier die Bedingtheit des Psychischen durch das Ethische insofern eine viel engere und bestimmtere, als wir beim Denken nur die allgemeine Richtung erkennen konnten, in der gedacht werden mußte, falls eine ganze Reihe anderer, vor allem willentlicher Faktoren noch hinzukam. Im Erleben ethischer Zusammenhänge sind aber willentliche Faktoren schon mit einbegriffen; die psychischen Bindungen, die wir hier kennenlernen, sind also weitgehender Art: Verstehen wir einsichtig die ethische Entwicklung eines Menschen oder eines Volkes, so haben wir tiefere Einblicke in die Gesamtheit eines psychischen Geschehens getan, als wenn wir nur sein Denkgeschehen verfolgen. Zur Erläuterung des Gesagten mögen zwei Beispiele kurz herangezogen werden. Eine ethische Forderung lautet: „sei wahrhaft an-

deren Menschen gegenüber"; eine andere scheinbar noch elementarere, aber nicht weniger grundsätzliche Forderung lautet: „sei wahrhaft gegen dich selbst!" Der Sinn der ersten Forderung ist leicht zu verstehen, denn es ist klar, daß in unserem Verhalten anderen Menschen gegenüber die beiden Möglichkeiten der wahren Aussage und der Irreführung vorliegen. Dagegen bedarf es einer gewissen Vertiefung in die Struktur der Psyche, um nur die Möglichkeit des Selbstbetruges und damit die Wichtigkeit auch der zweiten Forderung zu verstehen. Wir besitzen die sämtlichen zu diesem Verständnis notwendigen Vorkenntnisse. Zunächst: etwas fühlen oder wollen und über die Tatsache dieses Fühlens oder Wollens auch vollständig unterrichtet sein, ist nicht ein und dasselbe. Nur nach eingetretener Heraushebung des betreffenden Gefühles oder Wunsches aus der Gesamtheit des Erlebens, d. h. erst durch weitgehende diesbezügliche *Differenzierung* unseres Bewußtseins, wissen wir auch klar und deutlich vom Vorhandensein bestimmter Bewußtseinsinhalte, die bis dahin im allgemeinen Bewußtseinskomplex „unerkannt" aufgehen konnten. Es ist nicht gleichbedeutend: etwas im Bewußtsein, als dessen integrierenden Bestandteil zu haben und es klar erkennen. Dies ist die erste notwendige Voraussetzung, damit die besprochene ethische Forderung überhaupt einen Sinn erhält; sie brauchte gar nicht erst aufgestellt zu werden, denn ihre Erfüllung wäre stets von selbst verwirklicht, gelte jene Voraussetzung nicht: nie hätte dann ein Mensch über sich selbst, sein Fühlen, Wollen oder Denken in Zweifel oder Irrtum geraten können! Doch diese Voraussetzung erklärt nur die Möglichkeit des Irrtumes, nicht des Selbst*betruges:* wie ist es möglich, daß der Mensch, dessen sämtliches Erleben doch in einem und demselben Bewußtsein sich abspielt, *sich selbst betrügen* kann? Und doch kann er es sogar in mehr als einer Weise. Wir müssen hier an die Ausführungen von Seite 71 ff. zurückdenken, wo gezeigt wurde, daß Erkennen und Glauben zwei recht verschiedene psychische Vorgänge sind. Im Erkennen *halten* Denkinhalte *„von selbst zusammen"*, indem sie zu bestimmten Beziehungskomplexen zusammentreten; im Glauben werden sie durch Willens- und Gefühlswirkungen *zusammengehalten.* Wir haben oben auch schon erkannt, daß die Auseinanderhaltung des Nur-Geglaubten und des Erkannten nicht leicht fällt, weil das hervorstechendste Merk-

mal, nämlich eben dieses feste Zusammenhalten, beiden Fällen gemeinsam ist, die Aufdeckung des tieferen Grundes desselben aber eines vertieften Eindringens in den Zusammenhang bedarf. Eine Übergangsform zwischen eigentlichem Selbstbetrug und Irrtum tritt nun dann auf, wenn durch Willens- oder Gefühlsfaktoren die ganze Denkrichtung des Menschen in bestimmten, ihn besonders stark tangierenden Fragen so gestaltet ist, daß die, ein bestimmtes erwünschtes Denkergebnis begünstigenden Inhalte — begünstigt, die entgegengesetzten zurückgedrängt werden. Das Resultat fällt dann natürlich in erwünschtem Sinne aus, ohne daß dem Denkenden der kausale Zusammenhang dieses Ergebnisses und seines Wünschens klar zum Bewußtsein kommt. Und in der Tat: die einzelnen Denkschritte hat er durchaus oder annähernd richtig ausgeführt, nur war schon das Material seines durch die ungenügende Schärfe seiner „Einstellung zum Erkennen" irregeführten Denkens verschoben. Ein solcher *Irrtum durch einseitige Materialauswahl* kann schließlich auch durch äußere Faktoren oder ungenügende Schulung in scharfem Denken bedingt sein, aber der besprochene Fall ist doch typisch anders: hier ist der Denkende schließlich doch an seinem Irrtum *selbst Schuld,* — bei aufrichtiger Selbstanalyse kann er selbst finden, daß seine Denkeinstellung nicht so war, wie sie *„sein sollte"*. — Offenbarer liegen die Verhältnisse dort, wo auch während des Denkens, und beim eigentlichen Gestalten und Festhalten des Denkergebnisses Wünsche und Gefühle fixierend auf eine bestimmte „erwünschte" Ansicht wirken, während Entgegenstehendes einfach abgelehnt wird. Merkwürdig genug! aber die einsichtige Analyse unseres Bewußtseins zeigt ganz deutlich, daß die Wünsche auch in dieser Weise unser Denken (unsere Weltanschauung, unsere Ansichten über Andere und auch über uns selbst) innigst durchflechten und bestimmen. Und hier nun tritt nicht selten der Fall ein, daß das Falsche seines ganzen Verhaltens, das Unechte, Unsaubere, auch schon dem Denkenden selbst *halb bewußt wird,* ohne daß er sich dadurch — so mächtig ist die Wirkung des gefühlsbetonten Wunsches! — bestimmen ließe, von seinem Glauben abzulassen. Dies ist der äußerste Fall des Selbstbetruges — der Unehrlichkeit gegen sich selbst. Denn *tritt die Beteiligung des Wollens noch klarer ins Bewußtsein, so ist es auch um das Glauben getan!*

Bis dahin hatten wir die psychologische Grundlage zu fassen gesucht, aus der sich die Möglichkeit des Selbstbetruges erklärt. Damit haben wir aber noch nicht auch die Berechtigung der Forderung nach innerer Aufrichtigkeit und deren unmittelbare Annahme als „gültig für unser Verhalten" durch den Denkenden erkannt. Dazu gehört nun allerdings nach allem, was wir über das Wesen des Denkens schon wissen, nicht mehr viel: Alles Denken, das nicht auf willkürliche Annahmen und Phantasiegebilde, sondern auf (ideelle oder konkrete) Realität ausgeht, *will*, — das gehört zum Wesen des Denkens, — *erkennen*, d. h. das Gedachte so erfassen, wie es in Wirklichkeit ist. Ein Denken, das darauf verzichtet, wird zum Phantasieren. Dabei ist zu beachten, daß gegen das phantasierende Denken an sich durchaus nichts einzuwenden ist, solange, als es auf den Erkenntnischarakter bewußt verzichtet und keine dahingehenden Ansprüche macht. Ein Denken aber, das Ansprüche darauf erhebt, geglaubt und als Erkenntnis behandelt zu werden, in Wirklichkeit aber keine Erkenntnis, sondern eine willkürliche Setzung darstellt, ein solches Denken enthält allerdings einen inneren Widerspruch zwischen dem, was es ist, und dem, was es sein will. Oder: da das Denken als solches überhaupt keine Ansprüche erhebt, sondern die Ansprüche erst von der Willenssphäre kommen, so läßt sich der Tatbestand genauer so ausdrücken: Wer einerseits seinem Denken vertraut, ihm also den Erkenntnischarakter zuspricht und es dementsprechend behandelt; andererseits aber in seiner Denkeinstellung gar nicht auf Erkennen, sondern auf eine Wunschrealisierung, nämlich das willkürliche Glauben an das Angenehme, ausgeht, der gerät in einen äußersten Widerspruch mit seinem eigenen Verhalten. Er vertraut dem Denken, als ob es erkennendes Denken wäre, und er behandelt das Denken, als ob es phantastisches Denken sein sollte. Das *darf nicht sein*. Aus dem Wesen des Denkens und Wollens und dem Verhalten des Denkenden ergibt sich also ein innerer Widerspruch, der sich nur durch die Befolgung einer bestimmten Vorschrift, deren Sinn sich ebenfalls aus den geschilderten Verhältnissen von selbst ergibt, beheben läßt. Diese Vorschrift lautet: sei wahrhaft gegen dich selbst!

Wie die ganze Geometrie als Wissenschaft nichts anderes ist als eine einsichtig begriffliche Zerlegung desjenigen, was uns in der

räumlichen Anschauung unmittelbar, aber implizite, also nicht differenziert bewußt, gegeben ist; so ist auch *die ganze Ethik als Wissenschaft nichts anderes als eine begrifflich einsichtige Zergliederung dessen, was das ethische Bewußtsein unmittelbar, aber implizite, enthält.* Ethische Analysen werden daher ebenso unmittelbar die Vorgänge des ethischen Bewußtseins beleuchten, wie logische Untersuchungen die Vorgänge des logischen Denkens beleuchten. Erkennt man die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Behandlung ethischer Probleme an, so ist damit auch zugegeben, daß wir ins ethische *Erleben* des Menschen, einsichtig und wissenschaftlich vorgehend, Einblicke gewinnen können. Dabei erfassen wir die eigentlichen Triebfedern seines einzelnen Handelns, seiner Entschließungen, schließlich seiner ganzen individuellen Entwicklung. Unsere Einsichten reichen nun viel weiter als im Gebiet des reinen Denkens, da wir hier auch die Willensrichtung, nicht nur die Denkrichtung, in ihren inneren Bindungen erfassen können. Daß mit den Einsichten in den ethischen Mechanismus nicht *alles* getan ist und wir auch hier noch nicht die Gesamtheit der Bedingungen überblicken, aus denen sich das menschliche Erleben und Handeln gestaltet, ist selbstverständlich. Vor allem ist die Grundrichtung des individuellen Charakters immer wieder mit den ethischen Forderungen zu vergleichen. Die ethischen Forderungen (so z. B. die oben besprochene: sei wahrhaft gegen dich selbst! und so auch alle übrigen Grundforderungen der Ethik) bilden gleichsam die Formen, in die sich die Charaktere gießen, die Gestelle, um die sie sich ranken. Welche Form, welches Gestell gewählt wird, ist nicht a priori vorauszusehen; wird es aber gewählt, so weist es dem Charakter auch die allgemeinen Entwicklungsrichtungen an. Und die eigentlich grundsätzlichsten Normen der Ethik können überhaupt für keinen normalen Menschen gänzlich unwirksam bleiben. Nur bei deren Mitberücksichtigung kann das geistige Erleben des Menschen erfaßt (also auch: *wissenschaftlich durchleuchtet)* werden!

Das „Erlebnis“ als der unauflösbare Zusammenschluß psychischer „Elementarvorgänge“

Wir sagten, einleitend zu diesem Kapitel, daß die Aufstellung einer Prognose für das zukünftige Geschehen nicht als ein unbedingtes Merkmal der Wissenschaftlichkeit betrachtet werden kann. Soll nun aber diesem Kriterium doch eine größere Bedeutung beigelegt werden, so ist in der Tat die einzige Möglichkeit, das künftige Handeln des Menschen vorauszusagen, dessen Ableitung aus den Grundkräften seines Charakters. Denn nur aus diesem einheitlichen Gesichtspunkt ergeben sich die verschiedenen, unter sich scheinbar widersprechenden oder doch keine engere Gemeinsamsamkeit aufweisenden Handlungen des Menschen *als verständliche Äußerungen einer und derselben Kraft.* Auch hier wieder kann bei der Suche nach Parallelerscheinungen auf die Köhlerschen Untersuchungen an Affen hingewiesen werden: Wenn in den Käfig statt eines Stockes, eines zusammengebogenen Drahtstückchens oder dergleichen etwa ein Brett hineingelegt wird, das sowohl der Farbe, als den Dimensionen, als überhaupt seinem ganzen äußeren Aussehen nach von den erwähnten Gegenständen verschieden ist; so wissen wir doch schon im voraus, daß sich die Affen dieses Objektes als eines Werkzeuges zum Heranschieben der außerhalb ihrer Greifweite liegenden Nahrung in gleicher Weise wie eines Stockes, Drahtes usw. bedienen werden. Die äußeren Bedingungen sind durch den Ersatz des Drahtes durch ein Brett durchaus andere geworden; und hätten wir es nicht mit bewußtseins- und intelligenz-begabten Wesen, sondern nur mit physikalischen Objekten und Vorgängen zu tun, so könnten wir bei einer so eingreifenden Änderung der Bedingungen gar keine Voraussage über das zu erwartende Geschehen machen. *Der einsichtige Zusammenhang zwischen dem eigentlichen Grundwillen* (Nahrung zu erreichen) *und allen sich daraus unter den verschiedensten Bedingungen ergebenden Handlungsmöglichkeiten* gibt uns aber den Weg an, auf dem wir das zukünftige Handeln des vernunftbegabten Wesens zu erwarten haben.

Natürlich genügt nicht die Kenntnis der Willenstendenzen zur Ableitung des Handelns im konkreten Einzelfall: Die Gefühls- und Denkvorgänge sind nicht weniger wichtige integrierende Faktoren des psychischen Komplexes, aus dem sich erst das Handeln ein-

deutig ergibt (so z. B. bei Intelligenzaufgaben, welche die Kombinationsfähigkeit der Affen übersteigen!). Erst die erschöpfende Kenntnis all dieser Gebiete gibt uns die Möglichkeit der eindeutigen Ableitung zukünftigen Geschehens.

Man beachte, daß, genau genommen, keines dieser Gebiete einer einsichtigen Betrachtung für sich zugänglich ist. Als wir vom Denken sprachen, so mußten wir auch auf den Willen zum Denken, zum Erkennen, rekurrieren, um das Auftreten der Denkprozesse und der allgemeinen Denkrichtung, wie sie einer bestimmten Interessenrichtung entspricht, zu verstehen. Der Denkakt selbst ist in der Regel einer bestimmten Aufmerksamkeitseinstellung eingebaut. Ohne Wollen läßt sich also das Denken nicht erfassen, und wenn wir es allein für sich betrachteten, so geschah dies nur aus technischen Gründen der Darstellung. Umgekehrt waren wir beim Wollen und Fühlen trotz der Tendenz, die einzelnen Gebiete auseinander zu halten, in einem fort gezwungen, auf die innigste, einsichtig erfaßbare Beziehung derselben zum Denken hinzuweisen. Das Willensziel muß gedacht sein, damit sich der Wille darauf richten kann, — ohne Denken ist der Wille seinem Wesen nach unmöglich. Und ebenso unmöglich sind die meisten Gefühle ohne ein Gefühlsobjekt, an das sie sich anschließen und das in unserem „Wissen" um dasselbe gegeben ist. Wir sahen, wie die Gefühle sich einsichtig an bestimmte Empfindungen und sogar an Erkenntnisse, an die Gegebenheiten des Denkens, anschlossen. Aus diesen Objekten wuchsen die Gefühlsbetonungen organisch hervor und bildeten mit ihnen eine höhere, ihrem Wesen nach nicht in verschiedene Bestandteile zu zerlegende Einheit. Von dieser Art erwies sich der Begriff der Schönheit, der Liebe, des ethischen Wertes usw. Gerade im Gebiet des Ethischen waren wir außerstande, die einzelnen integrierenden Teile der Persönlichkeit für sich einzeln herauszuheben, ohne das Ganze zu zerstören. In der ethischen Stellungnahme der Persönlichkeit äußert sich *die ganze* Persönlichkeit; und die Tatsache allein, daß es so etwas wie ethische Erlebnisse gibt, beweist, daß die Persönlichkeit mehr ist als ein Zusammensein einzelner Bewußtseinsinhalte. Denn im Wesen des sittlichen Erlebnisses liegt die innigste sinnvolle Durchdringung des Denkens, Fühlens und Wollens; in ihrem Sinnzusammenhang kann das Sittliche erst zur Bewußtseinsgegebenheit werden. Zum

Wesen des Sittlichen gehört es ja, daß sein Sinn „eingesehen wird", daß er positiv gefühlsbetont ist und daß er den Willen bestimmt. Streicht man den einen Faktor, so zerstört man auch den Begriff des Sittlichen; und vor allem: faßt man Denken, Willen und Gefühl als nur nebeneinander bestehende Bewußtseinsgrößen, die sich nicht durchdringen und zu sinnvollen und daher einsichtigen Einheiten zusammenschließen, so vernichtet man ein- für allemal die Möglichkeit sittlicher Einsichten!

In den systematischen Erörterungen wiesen wir immer wieder darauf hin, wie die menschliche Persönlichkeit innerhalb der einzelnen Bereiche des Denkens, Fühlens und Wollens Sinnzusammenhänge aufweist und also eine über das Einzelerlebnis hinausgehende Einheit darstellt; wir sprachen von der Einheit der Persönlichkeit im Bewußtseins-Quer- und Längsschnitt, von der Einheit der Grundtriebe, die sich in den Einzelhandlungen auswirken, von den Sinnzusammenhängen der Gefühle untereinander. Wir müssen nun aber auch die zwischen diesen Gebieten bestehende Bewußtseinseinheit ganz besonders hervorheben, welche die menschliche Persönlichkeit erst zu einer geschlossenen Real- und Sinn-Einheit macht. Letzten Endes läßt sich's in der Tat mit Recht behaupten, daß sich eine einzelne Bewußtseinstatsache überhaupt nicht für sich betrachten läßt, ohne daß man sie gewaltsam aus dem Gefüge der Persönlichkeit herausreißt und so ihres eigentlichen Sinnes beraubt; anders ausgedrückt: in jedem Einzelerlebnis kommt letzten Endes die Gesamtpersönlichkeit zum Ausdruck, denn nur im Gefüge der Persönlichkeit wird das Einzelerleben das, was es ist. So ist das ethische Bewußtsein nur ein besonders klarer Fall, in dem sich die Einheit der Persönlichkeit dokumentiert; in Wahrheit ist sie immer und überall, das Einzelne bestimmend, vorhanden. Unsere Stellungnahme zum Leben, unsere Auffassung der Natur und der Gesamtheit des Weltgefüges, wie sie jeder „naive" Mensch irgendwie in seinem Innern hegt, sind weitere große Beispiele, in denen sich die Persönlichkeit offenbart; aber im Grunde leistet auch das kleinste Erlebnis den gleichen Dienst, auch in ihm läßt sich die Persönlichkeit „wie das Himmelsgewölbe gespiegelt in einem Wassertropfen" wiederfinden.

Tragen wir nun alles zusammen, was wir über die Gedankenwelt, in der der Mensch lebt, wissen; was wir über seine zentrale

Gefühlssphäre und seine Grundwillensrichtungen mit all den Verzweigungen und Verflechtungen, die sich wie ein einsichtig zu überblickendes Netz daraus ergeben, feststellen können; fassen wir all unsere Kenntnis unter dem einheitlichen Gesichtspunkt der Bewußtseins- und Willenseinheit zusammen, die die Persönlichkeit ist, so entwirft sich uns ein Einblick in das Innenleben des Menschen, in die Zusammenhänge seines vergangenen und zukünftigen Handelns, der so reichhaltig und eindeutig bestimmt ist, wie sich uns das komplexe Wirklichkeitsgeschehen nur selten zeigt! — Aber selbst bei restloser Kenntnis all dieser einsichtig in ihren Zusammenhängen erfaßbaren Faktoren ist der Beobachter immer noch nicht in der Lage, *ausschließlich einsichtig* die Zukunft zu prophezeien: denn kein psychisches Geschehen läßt sich restlos einsichtig erfassen, immer mischen sich auch Abhängigkeitsbeziehungen mit ein, die wir nicht anders als in induktiven Feststellungen eruieren können und die wir stets im Auge zu behalten verpflichtet sind. — Die erschöpfendsten Ableitungen des psychischen Geschehens finden sich aber in genial verfaßten Autobiographien, in Schilderungen historischer Persönlichkeiten oder in künstlerisch konzipierten Charakteren der Dichterwelt.

Wenn unsere bisherigen Ausführungen über den unauflösbaren Zusammenhang der Gesamtpersönlichkeit bei der Ableitung des künftigen psychischen Geschehens richtig sind, so erstaunt man zunächst über die Tatsache, daß es auch der Elementen-Psychologie, die eben jene Auflösung vornimmt, welche wir als unmöglich ohne Zerstörung der Sinnzusammenhänge bezeichneten, daß es auch ihr sehr wohl gelingt, psychische Gesetzmäßigkeiten und damit Voraussagen des künftig zu Erwartenden aufzustellen. Die Erklärung liegt darin, daß sich die induktive Psychologie auch gar nicht zur Aufgabe macht, jene höheren Zusammenhänge, in denen sich die Persönlichkeit äußert und die sich über den einzelnen Elementen (Vorstellungen, Lust-Unlust-Gefühlen usw.) als übergeordnete Gebilde aufbauen, zu erfassen. In dieses Gebiet kann in der Tat nur die einsichtige Psychologie eindringen; aber sie muß dabei auch mit den Befunden der induktiven Forschung vertraut sein, welche die uneinsichtigen Beziehungen zwischen den psychischen Elementen gesetzmäßig zu fassen sucht. Wie der Mensch beschaffen sein und wie er handeln wird, kann die Elementen-

Psychologie niemals voraussagen; wie sich aber sein inneres Geschehen *bei Konstantsetzung aller höheren Äußerungen seiner Persönlichkeit und bei Variation irgendeiner bestimmten Bedingung,* — sei es des Reizes oder der Aufmerksamkeit, der zeitlichen oder räumlichen Verhältnisse — vollziehen wird, vermag die induktive Psychologie mit großer Schärfe und Präzision festzustellen. Man nehme als Beispiel einen Versuch über die Bestimmung der Unterschiedsempfindlichkeit. Was weiß der Experimentator darüber, ob seine Versuchsperson überhaupt zum Versuch erscheint oder nicht? Ob sie während des Versuches gewillt sein wird, zu schätzen oder nicht? Ob sie ihre ganze Aufmerksamkeit auf den Reiz und den Reizunterschied richten wird? Ob sie endlich dem Versuchsleiter eine Aussage und zwar eine Aussage, die wahrheitsgetreu das enthält, was die Versuchsperson erlebt hat, machen wird? Alle diese Fragen liegen außerhalb des Versuches, ihre Beantwortung ist in einer vorangehenden Besprechung mit der Versuchsperson, die ihre Einwilligung zum Experimentieren und zur Befolgung der Anweisung des Experimentators gegeben hat, erledigt worden. Die im Experiment erhaltenen Ergebnisse sind nur unter der Voraussetzung der Einhaltung all dieser konstanten Bedingungen, in denen sich erst die Stellungnahme der Persönlichkeit äußert, zu deuten und zu verwerten. Über die Beschaffenheit der Persönlichkeit unserer Versuchsperson können wir also nicht selten schon aus ihrer Einwilligung, an den Experimenten überhaupt teilzunehmen, mehr erschließen, als aus den Ergebnissen des Experimentes selbst. Gewiß haben nicht alle Versuche so periphere Erlebnisse zu ihrem Objekt; Versuche über das Denken, Wollen und Fühlen führen uns in viel zentralere Teile der Persönlichkeit ein. Aber solche Versuche sind es dann auch, die uns häufig zwingen, die rein induktive Beschreibung der Einzelelemente aufzugeben und zu einsichtigen Zusammenhängen, wie sie hier besprochen worden sind, überzugehen.

Das tatsächliche psychische Geschehen vollzieht sich in Abhängigkeit von der Gesamtpersönlichkeit; das Experiment aber greift nur einen kleinen Bestandteil heraus. Gewiß: aber setzt sich nicht die Gesamtpersönlichkeit aus der Summierung dieser Bestandteile zusammen, so daß, wenn man deren sämtliche Gesetzmäßigkeiten kennt, man auch weiß, was die Gesamtpersönlichkeit tun und lassen wird? Alle unsere vorausgehenden Erörterungen hatten den Zweck

zu zeigen, daß dem nicht so ist und sich die höheren Sinnzusammenhänge des Erlebens nicht aus der Summation der Einzelbestandteile ableiten lassen. Erst in dieser höheren Sphäre beginnt ja auch die einsichtige Psychologie ihre Arbeit; alle übrigen Zusammenhänge dagegen müssen von der induktiven Forschung festgestellt werden. So liefert z. B. die großartig angelegte induktive Gedächtnisforschung Aufschlüsse über Assoziationsverhältnisse, wie sie auf keine andere Art erhalten werden können. Zwar wird sich auch die Bildung der Assoziationen in Abhängigkeit von Willens- und Aufmerksamkeitsverhältnissen verschieden gestalten; aber wir können auch diesen Verhältnissen in unseren Experimenten Rechnung tragen, indem wir sie unter den verschiedensten Bedingungen ausführen. Damit befreien wir unsere Ergebnisse zwar nicht vom Einfluß der übrigen Bestandteile des Erlebens und der verschiedenen Stellungnahmen der Persönlichkeit, — wohl aber tragen wir ihnen Rechnung und wissen nun stets, was geschehen wird, mögen die übrigen Bedingungen so oder anders liegen. Und noch darüber hinaus gelingt es der induktiven Psychologie ein relativ selbständiges Forschungsgebiet zu begründen, ohne auf die einsichtige Erforschung der Persönlichkeit einzugehen: sie vermag es Dank *der grundsätzlichen Tatsache, daß neben den einsichtig zu erfassenden Zusammenhängen des Psychischen sich gesetzmäßige Bindungen elementarer psychischer Gebilde vorfinden, die in relativer Unabhängigkeit von den individuellen Erlebnissen und Beschaffenheiten der Persönlichkeit, in deren Bewußtsein sie sich abspielen, dastehen.* In diesem Sinne kann also auch die induktive Psychologie von einer Voraussage des künftigen Geschehens sprechen, und auch hier sieht man deutlich, daß sich die beiden Forschungsarten nicht ausschließen, sondern ersprießlich ergänzen.

Das intuitive Moment in der Psychologie

Wäre das ganze Wissen großer Menschenkenner auf Induktion begründet, so bliebe die merkwürdige Tatsache unerklärlich, daß große Dichter schon in ihrer Jugend die Charaktere ihrer Helden richtig erschaffen können, — noch bevor sie die entsprechenden Erfahrungen in der sie umgebenden Welt machen konnten. Bezeichnend ist folgende Stelle aus Goethes Gesprächen mit Eckermann

(den 26. Februar 1824): „So hatte er (Goethe) mir vor einiger Zeit gesagt, daß dem echten Dichter die Kenntnis der Welt angeboren sei und daß er zu ihrer Darstellung keineswegs vieler Erfahrung und einer großen Empirie bedürfe. »Ich schrieb meinen ‚Götz von Berlichingen' — sagte er — als junger Mensch von zweiundzwanzig und erstaunte zehn Jahre später über die Wahrheit meiner Darstellung. Erlebt und gesehen hatte ich bekanntlich dergleichen nicht, und ich mußte also die Kenntnis mannigfaltiger menschlicher Zustände durch Antizipation besitzen.«" Auf den Einwurf Eckermanns, Goethe könne doch wohl nur von angeborener Kenntnis der inneren Welt sprechen, erwiderte Goethe: „Allerdings, es ist so. Die Region der Liebe, des Hasses, der Hoffnung, der Verzweiflung und wie die Zustände und Leidenschaften der Seele heißen, ist dem Dichter angeboren, und ihre Darstellung gelingt ihm. Es ist aber nicht angeboren, wie man Gericht hält, oder wie man im Parlament oder bei einer Kaiserkrönung verfährt; und um nicht gegen die Wahrheit solcher Dinge zu verstoßen, muß der Dichter sie aus Erfahrung oder Überlieferung sich aneignen. So konnte ich im ‚Faust' den düsteren Zustand des Lebensüberdrusses im Helden sowie die Liebesempfindungen Gretchens recht gut durch Antizipation in meiner Macht haben; allein um z. B. zu sagen: Wie traurig steigt die unvollkommene Scheibe des roten Monds mit später Glut heran — bedurfte es einiger Beobachtung der Natur." „Es ist aber, — sagte ich, — im ganzen ‚Faust' keine Zeile, die nicht von sorgfältiger Durchforschung der Welt und des Lebens unverkennbare Spuren trüge, und man wird keineswegs erinnert, als sei Ihnen das alles, ohne die reichste Erfahrung, nur so geschenkt worden." „Mag sein", — antwortete Goethe — „allein hätte ich nicht die Welt durch Antizipation bereits in mir getragen, ich wäre mit sehenden Augen blind geblieben, und alle Erforschung und Erfahrung wäre nichts gewesen als ein ganz totes vergebliches Bemühen. Das Licht ist da, und die Farben umgeben uns: allein trügen wir kein Licht und keine Farben im eigenen Auge, so würden wir auch außer uns dergleichen nicht wahrnehmen." Und in dem gleichen Gespräch heißt es: „Es liegt in den Charakteren" — sagte Goethe ein andermal, — „eine gewisse Notwendigkeit, eine gewisse Konsequenz, vermöge welcher bei diesem oder jenem Grundzuge eines Charakters gewisse sekundäre Züge stattfinden. Dieses lehrt die Empirie genug-

sam, es kann aber auch einzelnen Individuen die Kenntnis davon angeboren sein. Ob bei mir Angeborenes und Erfahrung sich vereinige, will ich nicht untersuchen; aber soviel weiß ich: wenn ich jemanden eine Viertelstunde gesprochen habe, so will ich ihn zwei Stunden reden lassen."

Ein anderes Mal sagte Goethe von sich, er fühle in seiner Natur die Keime für alle Verbrechen und für alle Heldentaten, die man nur begehen könne. Und ähnliche Äußerungen besitzen wir von anderen großen Dichtern. Letzten Endes kann jeder Menschenkenner nur so weit in die Natur der anderen eindringen, als ihm seine eigene Natur dazu die Fingerzeige gibt. So heißt es in dem schon zitierten Gespräch: „... hatte Goethe von Lord Byron gesagt, daß ihm die Welt durchsichtig sei und daß ihm ihre Darstellung durch Antizipation möglich. Ich äußerte darauf einige Zweifel, ob es Byron z. B. gelingen möchte, eine untergeordnete tierische Natur darzustellen, indem seine Individualität mir zu gewaltsam erscheine, um sich solchen Gegenständen mit Liebe hinzugeben. Goethe gab dieses zu und erwiderte, daß die Antizipation sich überall nur so weit erstrecke, als die Gegenstände dem Talent analog seien, und wir wurden einig, daß in dem Verhältnis, wie die Antizipation beschränkt oder umfassend sei, das darstellende Talent selbst von größerem oder geringerem Umfange befunden werde." Wie man das Wort „Antizipation" auch deuten möge, jedenfalls geht mit Deutlichkeit hervor, daß Goethe bestimmt behauptet, seine Gestalten nicht nur auf der Grundlage induktiver Naturkenntnis, sondern auch unmittelbar in der „Konsequenz ihres Charakters" erkannt und gebildet zu haben. *Gogol*, der große russische Satyriker, tat ähnliche Äußerungen. „Wenn mir irgendeine Schwäche meines Charakters auffällt, — so ungefähr führt er aus, — so verfolge ich sie mit unerbittlicher Strenge, indem ich sie zur herrschenden Triebfeder des Ganzen erhebe. So entstehen mir meine Helden." — Auch von darstellenden Künstlern gilt Analoges. Im zitierten Gespräch kommt folgende Stelle vor: „... Mit diesen Worten reichte er mir einige radierte Blätter des berühmten Tiermalers Roos, lauter Schafe, und diese Tiere in allen ihren Lagen und Zuständen. Das Einfältige der Physiognomien, das Häßliche, Struppige der Haare, alles mit der äußersten Wahrheit, als wäre es die Natur selbst. „Mir wird immer bange, — sagte

Goethe, — wenn ich diese Tiere ansehe. Das Beschränkte, Dumpfe, Träumende, Gähnende ihres Zustandes zieht mich in das Mitgefühl desselben hinein; man fürchtet, zum Tier zu werden und möchte fast glauben, der Künstler sei selber eines gewesen. Auf jeden Fall bleibt es in hohem Grade erstaunenswürdig, wie er sich in die Seelen dieser Geschöpfe hat hineindenken und hineinempfinden können, um den inneren Charakter in der äußeren Hülle mit solcher Wahrheit durchblicken zu lassen. Man sieht aber, was ein großes Talent machen kann, wenn es bei Gegenständen bleibt, die seiner Natur analog sind." „Hat denn dieser Künstler — sagte Eckermann — nicht auch Hunde, Katzen und Raubtiere mit einer ähnlichen Wahrheit gebildet? Ja, hat er bei der großen Gabe, sich in einen fremden Zustand hineinzufühlen, nicht auch menschliche Charaktere mit einer gleichen Treue behandelt? — „Nein," — sagte Goethe, — „alles das lag außer seinem Kreise; dagegen die frommen grasfressenden Tiere, wie Schafe, Ziegen, Kühe und dergleichen, war er nicht müde, ewig zu wiederholen; dies war seines Talentes eigentliche Region, aus der er auch zeitlebens nicht herausging. Und daran tat er wohl. Das Mitgefühl der Zustände dieser Tiere war ihm angeboren, die Kenntnis ihres Psychologischen war ihm gegeben, und so hatte er denn auch für deren Körperliches ein so glückliches Auge. Andere Geschöpfe dagegen waren ihm vielleicht nicht so durchsichtig, und es fehlte ihm daher zu ihrer Darstellung sowohl Beruf als Trieb."

Es ist ganz klar: der große Dichter, und ceteris paribus der Historiker, muß selbst eine weite und tiefe Natur besitzen, um in seinem Inneren alle die Regungen, Triebe und Strebungen wenigstens andeutungsweise vorzufinden, die er seinen Helden mitgeben oder an ihnen verstehen will. Seine Selbsterkenntnis ist dabei nicht induktiver, sondern einsichtiger Art. Das heißt: schon in sich selbst findet er nicht nur letzte Tatsachen, die „nun einmal so sind", sondern er erkennt unmittelbar die *inneren Zusammenhänge* seiner Natur, um aus dieser Erkenntnis heraus dann neue Menschen zu schaffen oder geschichtliche Persönlichkeiten lebendig vor uns erstehen zu lassen. Woher aber kommt ihnen dieses Leben, das sie nicht Automaten, sondern wirklichen Menschen annähert? Zweifellos von den *Wesenszusammenhängen der Charaktere und*

der inneren Erlebnisse, die sie, wie die wirklichen Menschen, besitzen.

Aber mit Recht wird gesagt: ein solches einsichtiges Eindringen in die Seele des anderen Menschen, sei es auf Grund der geschichtlichen Dokumente, sei es auf Grund persönlicher Berührung, ist nicht allen gegeben; nur dazu auserwählte Menschen, prädestinierte Psychologen, vermögen es. Solange wir noch in dem Gebiet des rein Gedanklichen bleiben, genügt allerdings ein scharfer Verstand, um die Gedanken des anderen zu verstehen; aber sobald wir in die tieferen Regionen des Seelischen, ins Trieb- und Gefühlsleben, eindringen wollen, da kommen nur Wenige selbständig vorwärts. Alle vermögen nicht einmal den schon gebahnten Weg nachzuschreiten. Wie viel verschiedene Auslegungen gibt es nicht des Hamlet'schen Charakters, und doch ist nur eine richtig. Dieser Widerspruch beweise — hört man — die Unwissenschaftlichkeit des Verfahrens! Die Schwierigkeit der Aufgabe sei von vorneherein zugestanden. Aber nicht auf ihre Schwierigkeit kommt es hier an, — denn es wäre lächerlich, eine Aufgabe als „für die Wissenschaft zu schwierig" zu erklären! — sondern auf die prinzipielle Frage, ob die gestellte Aufgabe einen *bestimmten Sinn* hat und ob dieser in einer und nur einer bestimmten Antwort *richtig* beantwortet werden kann. Die Aufgabe aber besteht in folgendem: Das Denken (ev. das übrige Erleben) einer bestimmten Persönlichkeit soll richtig erfaßt werden. Die Persönlichkeit ist bestimmt; ihr Erleben ist auch eine Tatsache, — die Aufforderung zu *einer richtigen Erfassung dieses Erlebens* enthält also in sich einen durchaus bestimmten Sinn. Jede Behauptung über das Denken des betr. Menschen wird dem Kriterium des Wahr- oder Falschseins unterworfen sein. Und von den tausend verschiedenen Ansichten wird wenigstens eine *richtig sein können*. — „Die wahre Ansicht wird also unter tausend Menschen, die darüber gesprochen und geschrieben haben, höchstens nur von einem getroffen worden sein, sind wir also nicht der reinen Willkür der Auslegung preisgegeben?" — Nein. Nur einer von den Auslegern des Hamlet'schen Charakters besaß das hohe Verständnis, die Kongenialität mit dem großen Dichter in genügendem Ausmaß, um in die geheimsten Tiefen des Charakters hinabzusteigen, und von dort aus restlos den ganzen Charakter in all seinen Verzweigungen zu erfassen; — weil das so schwierig ist, von dem For-

scher so vieles verlangt, und so viele andere sich dafür als untauglich erwiesen, — sollte dadurch die richtige Auffassung und Deutung an wissenschaftlichem Wert verlieren? Oder ist Wissenschaft nur das, was jeder mediokre Geist verstehen kann? Dann wäre die Infinitesimalrechnung von Newton, die seinen Zeitgenossen ein noch größeres Rätsel als der Hamlet'sche Charakter seinen Auslegern war, so lange keine Wissenschaft gewesen, als sie für die meisten zu schwierig und nur für die Auserwählten zugänglich war, und sie wäre eine Wissenschaft in dem Augenblick geworden, wenn sie in verständlichere Formen gegossen wurde! — Man verwechsle nicht die Schwierigkeit eines Problemes, die leicht Irrtümer nach sich zieht, mit *prinzipiell subjektiv gewendeter Fragestellung, die nur subjektive Antworten bringen kann.* Subjektiv müssen die Antworten über das Angenehme oder Unangenehme einer Geschmacksempfindung sein, denn von der „Wahrheit" oder dem „Irrtum" der Antwort zu sprechen, hat hier gar keinen Sinn. Dagegen sahen wir eben, daß *das Problem der Erkenntnis eines Menschen durchaus eine wahre oder falsche Lösung nach sich ziehen muß.* Und wenn diese Lösung auch noch so schwierig zu finden sein mag; ja, selbst wenn, gefunden, sie auch dann noch nicht in einer Form mitgeteilt werden kann, in der sie jeder Mensch leicht verstehen und sich aneignen könnte, — so verliert die richtige, durch hohe Einsicht gegebene Lösung der gestellten Aufgabe nichts an ihrer Erkenntnisbedeutung. Sie ist dadurch nicht zu einem bloß subjektiven „Gefühl" herabgesunken, sondern behält immer noch ihren durch Einsicht erworbenen Wahrheitswert bei.

Gewiß: es muß zugestanden werden, daß „Erkenntnis" und „wissenschaftliche Feststellung" nicht gleichsinnige Ausdrücke sind, und man im Rücken der Letzteren eine systematisch, in konsequent methodologischer Anwendung bestimmter Forschungsprinzipien aufgebaute Wissenschaft erwartet, die ein System relativ leicht zu überblickender, im einzelnen nachprüfbarer Wahrheiten darstellt, — wie es etwa das klassische Beispiel der euklidischen Geometrie schon dem Altertum so glänzend vor Augen geführt hatte. In diesem Sinn ist dann eine wahre (wahre!) Einsicht in die Seele des „Menschen überhaupt" oder eines „bestimmten Menschen" allerdings nicht immer mit dem Wort „wissenschaftlich" zu bezeichnen, — aber es ist dann in erster Linie die Wissenschaft und

nicht die Seelenforschung, die durch diese Abtrennung verliert! Dann ist „Wissenschaftlichkeit" zwar ein hochzuachtender und für den Kulturfortschritt unendlich wichtiger Begriff, aber er ist das Höchste auf dem Gebiet des Erkennens nicht mehr. Während umgekehrt die hohe Seelenkunde, zugleich mit einer Reihe anderer intuitiv zu erschließenden Erkenntnisgebiete, mit Recht sagen kann, daß sie durch diese Abtrennung nicht weiter berührt wird und es mit dem stolzen Worte begründen: „Der höchste Platz ist der, wo ich stehe!"

Doch wir haben uns hinreißen lassen, bis zu den letzten Konsequenzen der einsichtigen Forschung zu gehen, um dort auf Probleme von überragender Schwierigkeit, die eine ungewöhnliche Begabung von seiten des Psychologen erfordern, um erfaßt und gelöst zu werden, zu stoßen. Diese letzte Grenze ist schließlich jeder Forschung eigentümlich. Gerade in unserer Zeit scheint z. B. die Physik ein solches Stadium durchzumachen, das für viele menschliche Gehirne nicht mehr recht erfaßbar ist. Und wenn auch die Physik ihre Ergebnisse und, was wichtiger ist, den Gang ihres Fortschreitens in der Zeichensprache der Formeln genau fixieren kann, was dem Psychologen in dieser Art verwehrt ist, so schafft letzterer, sofern er ein Dichter ist, *seine Zeichen* und redet durch sie zu seiner Umgebung, oder er legt als Ethiker und Philosoph seine Erkenntnisse in psychologischen Begriffen nieder. Und wie der Physiker nur von dem Formenkundigen, so wird auch der Dichter und Ethiker nur vom Seelenkundigen wieder erfaßt und verstanden werden.

Wie gesagt: das betrifft nur die schwierigsten Probleme der Seelenkunde. Unendlich vieles aber können wir alle nicht nur einsichtig erfassen, sondern auch in begrifflich-wissenschaftlicher Analyse festhalten. Nicht nur die unmittelbar intuitive, schöpferische Psychologie des Dichters und Historikers, — ja, eines jeden Menschen, der im täglichen Leben mit anderen Menschen zusammenkommt! — beruht auf dem einsichtigen Eindringen in die menschliche Seele; sondern auch eine *wissenschaftlich geklärte Schematisierung*, wie sie gefordert wird für den systematischen Aufbau einer Wissenschaft, ergibt sich, wie wir zu zeigen suchten, *auf der Grundlage der unmittelbaren Einsicht ins psychische Geschehen.*

Die Psychologie in Pädagogik, Geschichte und Medizin

In den Gebieten, wo der Mensch nicht in erster Linie mit seiner ganzen Persönlichkeit, sondern mit einzelnen Funktionen und Fähigkeiten in Betracht kommt, kann die induktive Psychologie zweifellos Großes leisten. Bekannt sind ihre Erfolge in der Anwendung auf die Berufsauslese, auf die Bewertung der Zeugenaussagen usw. Anders steht es schon in der *Pädagogik*. Zwar hat sie auch hier große und wichtige Erfolge zu verzeichnen. Die experimentell-psychologische *Intelligenzprüfung* bietet einen, wenn auch in Anwendung auf höhere Intelligenzstufen vorsichtig zu bewertenden, so doch in den tieferen Regionen der Intelligenz wohlgelungenen Versuch wissenschaftlich eindeutiger Beschreibung des Jugendlichen. Die psychologische Durchleuchtung der *Lehr-* und *Lernmethoden*, die *Typenforschung* im Gebiet der *Aufmerksamkeit*, des *Gedächtnisses* usw. sind zu wichtigen Hilfsmitteln des unterrichtenden Erziehers geworden. Aber das „Problem der werdenden Persönlichkeit", ihrer ethischen, ästhetischen Entwicklung, die einsichtig erfaßt werden muß, wird niemals von der induktiven Psychologie gelöst werden können. Unsere größten Erzieher werden stets jene Seelenkundigen bleiben, die unmittelbare Einblicke ins Wesen des Menschen getan haben, also unsere großen Dichter, Historiker und Weltweisen. Und die Namen eines Plato, Sophokles, Shakespeare, Molière, Dante, Goethe, Dostojewski werden auf dem Gebiete der Erziehung niemals durch die Namen experimentell und induktiv vorgehender Forscher verdrängt werden.

Noch viel beschränkter ist die Bedeutung induktiver Psychologie auf dem Gebiete der *Geschichtsforschung*. Wir hatten schon oben Gelegenheit, einiges über den Zusammenhang der einsichtigen Psychologie und der Geschichte auszuführen. Der Historiker unterscheidet sich in der Konzeption geschichtlicher Charaktere nicht wesentlich vom Dichter. Auch der Geschichtsforscher muß vor allem den Kern der Persönlichkeit einsichtig zu erkennen suchen, denn anders als einsichtig läßt sich nach allem, was wir bis dahin ausgeführt haben, das Wesen des Menschen nicht erfassen. Auch der Historiker muß vor allem Menschenkenner sein, der dem alten Spruch „erkenne dich selbst" Genüge getan hat,

um die Tiefen anderer Menschen verstehen zu können. Auch er darf nicht selbst eine enge, wenn auch noch so gescheite Persönlichkeit sein. In Quellenforschung, Methodenausbildung usw. wird ihm Klugheit helfen können, nicht aber in der Schilderung großer Charaktere, nicht im tieferen Verständnis der letzten Triebfedern, welche die Entwicklung der Völker, ihr Streben, Handeln und Glauben beherrschen und bedingen. Und keine Schulung in der exakten Anwendung der induktiven Methodologie wird ihm den „intuitiven Blick" für Zeiten und Menschen ersetzen können. — »Aber der ‚intuitive Blick' ist ja nur eine nicht vollbewußt gewordene Induktion, deren Bestandteile und Schlüsse einfach nicht explizite ans Licht der Vernunft getreten, bei der Bildung des Gesamtbildes geschichtlicher Zusammenhänge aber schon wirksam geworden sind!« — so hört sich das Argument an, mit Hilfe dessen man die intuitive Geschichtsforschung auf Induktion zurückzuführen versucht. Von dem in unserer Allgemeindarstellung erreichten Standpunkt aus brauchen wir diesen Einwand kaum noch besonders zurückzuweisen. Wenn der Geschichtsforscher geschichtliche Persönlichkeiten schildert, so sucht er sie nicht nur induktiv zusammenzustückeln, sondern er versucht es, jenen Lebensnerv des Helden aufzuspüren, der seine Persönlichkeit zusammenhält, und von dem aus er nachher sein weiteres Erleben und Handeln „verstehen" kann. Gewiß, seine Konzeption des Charakters basiert auf Tatsachen, die er vergleicht und gegeneinander abwägt. Aber der Begriff *des Charakters selbst* liegt schon jenseits der ihm zugänglichen Beobachtung. Der Charakter ist wie eine Kraft der Natur, die sich hinter den Erscheinungen verbirgt; und er wäre, wie eine solche, nur eine Hypothese, bezöge er sich auf die leblose Natur. Nun aber ist er eine *causa vera!* — wenn auch nicht für den beobachteten Fall, da wir sie dort nicht unmittelbar erblicken können, so doch eine causa vera, sofern ihr Wesen nicht einfach erdichtet, sondern in unserem eigenen Innern als eine dem Einzelgeschehen übergeordnete Größe einsichtig erfaßt und dann auf ich-fremdes Geschehen angewandt wird. Und keine „Induktion auf Grund der vorliegenden Tatsachen und Dokumente" wird einen Geschichtsschreiber je in den Stand setzen, die Persönlichkeit seines Helden zu rekonstruieren, wenn er nicht vorher einsichtige Menschenkenntnis getrieben und erkannt hat, daß hinter diesem Handeln jenes Denken, und hinter

jenem Denken ein noch tieferes Fühlen und Wünschen steckt, das erst den eigentlichen Kern und das Wesen der Persönlichkeit ausmacht.

Man nehme einen äußeren Fall, um die Verhältnisse möglichst deutlich zu übersehen: „Leonardo da Vinci" von *Mereschkowskij*. Ist es ein Dichter oder ein Historiker, der hier zu uns spricht und das große Bild des großen Mannes entwirft? Wir wollen die Frage nicht entscheiden, ob die rein tatsächliche Dokumenten-, Quellen- und Tatsachensammlung, aus der Mereschkowskij die Gestalt Leonardos entstehen ließ, reichhaltig und erschöpfend genug war; aber absolut sicher ist es, daß er uns nicht nur eine Sammlung dieser Dokumente, sondern eine lebendige Persönlichkeit, wie sie in den Dokumenten noch nicht vorliegt, zeigt, daß er mit anderen Worten das Tatsächliche *in einsichtiger Weise deutet:* wenn solche Worte, solche Handlungen, solche Werke von dem Menschen Leonardo stammen und auf uns übergegangen sind, so muß dieser Charakter, dieses Wahrheitsstreben, diese politische Uninteressiertheit, dieses Schönheitsideal und diese letzte abgeklärte Weltauffassung, in der sich Wissen und Lieben innig zu hoher Weisheit vereinigten, hinter all dem Einzelnen stehen, was Leonardo empfand und tat. Aus dem Einzelnen baut sich dem Verfasser so ein Charakter auf, indem er nicht weniger als schöpferischer, die Natur nachgestaltender Dichter, als ein strenger, Tatsachen sammelnder, ordnender, gegeneinander vergleichender Historiker tätig ist. Und nehmen wir für den Augenblick an, daß man Mereschkowskij nachweisen könnte, daß er nicht alle Dokumente mitberücksichtigt und genügend verwandt hatte, daß er zu sehr Dichter und zu wenig Empiriker war, so würde er uns mit Recht erwidern: »Wenn ich gefehlt habe, so nicht, weil ich *zu sehr* Dichter war. Denn wäre ich keiner, so bliebe nur die Anhäufung der Dokumente übrig, und um die Persönlichkeit Leonardos wäre es geschehen: kein Mensch faßt den anderen, sei er ein Freund, ein Feind oder eine längst verstorbene geschichtliche Persönlichkeit anders auf, als indem er ihn ‚dichtet'. Aber eine profane Auffassung des Dichters ist es, wenn man ihn sich als einen Menschen vorstellt, der ins Blaue hinein phantasiert und ihn daher dem Empiriker gegenüberstellt. Dichter ist, wer die Wirklichkeit wahrer, weil tiefer, erfaßt als der landläufige

Mann der gesicherten Tatsachen. Nein, wenn ich gefehlt habe, so, es sei zugegeben, vielleicht weil mir nicht alles Material zur Verfügung stand oder ich nicht genügend das Vorhandene in meine Auffassung Leonardos hineinarbeitete, — *vor allem aber, weil ich nicht genügend Dichter war!* weil es mir nicht gelungen war, an Hand der vorstehenden Dokumente ihren inneren Zusammenhang einsichtig zu erkennen; weil ich nicht erraten habe, daß z. B. hinter dem Zögern Leonardos, beim definitiven Entwurf des Christuskopfes, Unfähigkeit und Versagen seines Fassungsvermögens der Ideenwelt Christi gegenüber lag; oder weil ich, selbst ein zu andersartiger Mensch, nicht fassen konnte, daß hinter *diesem* Auftreten Leonardos *jener* Charakterzug verborgen lag; oder weil mir der ganze Mensch zu groß und fremdartig war, als daß ich die Zusammenhänge zwischen den Bruchstücken, die uns von seinem Wirken erhalten sind, hätte erfassen können: weil die Grenzen des meiner Persönlichkeit überhaupt Zugänglichen weit überschritten wurden von der Ideen- und Gefühlswelt Leonardos, — wie sollte ich da aus dem Wenigen, was ich wußte, den Großen lebenswahr erstehen lassen? Und wüßte ich auch alles, so daß mir der Vorwurf nachlässiger Sammlung erspart werden müßte, wie könnte ich ihn, den Unerfaßbaren voll und richtig erfassen? Wäre er mir dagegen wesensverwandter, fiele der Umfang seiner geistigen Persönlichkeit *innerhalb der künstlerischen, ethischen, religiösen Einsichten,* die ich zu überblicken vermag, so daß ich als der Größere ihm gegenüber stände, so wäre es mir ein Leichtes gewesen, auch schon auf Grund mir bekannter Dokumente seine Persönlichkeit richtig erfaßt und geschildert zu haben!« — So muß der Schilderer vor allem kongenial sein dem Geschilderten, und alle Forderung gehäufter Tatsachensammlung und ihrer induktiven Verarbeitung, mag sie an sich auch noch so richtig und beherzigenswert sein, nützt nichts, wenn diese Voraussetzung einsichtiger Erfassung der einen Persönlichkeit durch die andere fehlt. Wie könnte Wagner, wie könnte Mephisto Faustens Lebensgeschichte schreiben! Und lassen wir als Leser Mereschkowskijs packendes Werk auf uns wirken, so werden wir den Eindruck nicht leicht los, daß wenn hier nicht der *ganze* Leonardo, wie er vor fünfhundert Jahren lebte, vor uns steht (wer vermöchte einen anderen Menschen und gar einen solchen Menschen vollkommen adäquat zu erfassen!), so doch mancher tiefe Zug

seiner Persönlichkeit kongenial erfaßt worden ist und der Dichter uns weit mehr schenkt, als Materialsammlungen es je tun könnten. — Die Gefahr des „Subjektiven" sei dadurch nahegelegt? — Was ist zu machen: besser die Gefahr, mit aller Vorsicht sie meidend, schließlich doch auf sich nehmen, als von vorne herein auf alle Einsicht und Einsichtsmöglichkeit zu verzichten! Dies aber wäre die unausbleibliche Folge eines „nur induktiven" Betriebes der historischen Charakter-Forschung.

Doch wir sprachen nur von einzelnen Persönlichkeiten: auch *ganze Epochen* haben ihre herrschenden Ideen, ihre Ideale, ihre Grundstimmungen, ihren Glauben, ihren Wissensvorrat und ihre unterirdischen Triebkräfte. Epochen schildern, heißt nicht nur die äußeren Tatsachen der Kultur, sondern die inneren Zusammenhänge zwischen den auf den ersten Blick vielleicht weit auseinanderliegenden Erscheinungen einsichtig erkennen und so den Sinn, den Geist, die Grundstimmung der Kulturepoche und ihre ursächlichen Zusammenhänge verstehen. Auch hier ist die Fähigkeit des Geschichtsschreibers ähnlich derjenigen des Dichters, der einen Menschen der Vergangenheit verstehen will. Denn so wie der Mensch, der Träger der Geschichte, in sich selbst Sinnzusammenhänge aufweist und uns dadurch und nur dadurch verständlich wird, so sind auch seine Handlungen, Erzeugnisse, Institutionen, Sitten, Werke und Einrichtungen, alle äußeren Erscheinungsformen der Kultur, als Äußerungen seines einsichtig-einheitlichen Wesens selbst nicht sinnlos nebeneinander gestellt, sondern innerlich verbunden durch den Geist der Kulturepoche. Nur weil und sofern hinter der Geschichte der Mensch als ihr Träger steht, hat der Geschichtsforscher ein anderes Objekt vor sich als der Naturforscher. Auch der Geschichtsforscher wird so wenig als der Psychologe ohne Induktion auskommen können, aber er wird auch ebenso wenig als der Psychologe sich einzig darauf stützen dürfen, will er nicht zu einem Registrator vergangener Tatsachen werden. Und wenn er gerade das aufgibt, was er vor dem Naturforscher von vornherein voraus hat, — die Möglichkeit der Einsicht in die Kulturen und ihre inneren Zusammenhänge, — bringt er sich in eine dem Naturforscher gegenüber wesentlich nachteilige Lage: denn auf dem Gebiet reiner Induktion wird er — dem Experimentieren und Messen versagt ist — leicht eine unzureichende Wissenschaftlichkeit ent-

wickeln und, das Wesen der Geschichte verkennend, seinem Forschungsgebiet eine wissenschaftlich fragwürdige Form verleihen.

Und innerhalb der geschichtlichen Entwicklung folgt Epoche auf Epoche nicht nur durch rein äußere Faktoren (Klimawechsel, Einwanderung fremder Elemente und Blutmischung, Änderung der Ernährungsverhältnisse usw.) bedingt, sondern in „sinngemäßer" Fortführung der in der vorangehenden Zeitepoche herrschenden Ideen. Keine andere Erklärungsmöglichkeit reicht für Änderungen, Neuerscheinungen, Verkümmerungen der Kultur aus, wenn man die sinngemäße Ableitung aus dem Geist der Vorzeit unberücksichtigt läßt. Der „absolute Geist" Hegels schreitet zweifellos durch die Geschichte der Menschheit, — und mag er manchmal straucheln, auch sein Straucheln kann nur aus dem Sinn der Kultur verstanden werden. — Daß es aber überhaupt einen Sinn hat, vom absoluten Geist in der Menschheitsgeschichte zu sprechen, hat seinen letzten Grund nur darin, daß auch schon dem Einzelmenschen der absolute Geist nicht fremd ist, — ja, daß erst aus der Beziehung zu ihm auch der Einzelmensch verstanden werden kann!

Wir gingen von der Behandlung der Eigenart des Sittlichen aus. Da das Sittliche unauflösbar mit dem Menschlichen verknüpft ist, so ist der Mensch nicht zu verstehen, ohne Verständnis für das Sittliche. Da der Historiker Menschen und menschliche Gesellschaft schildert, so kamen wir hier auch auf die Geschichte zu sprechen, — wir hätten es aber mit ebensolchem Recht auch an einer beliebigen anderen Stelle unserer Ausführungen machen können, denn was für den Dichter gilt, das gilt allgemein auch für den Historiker: neben der induktiv gerichteten Psychologie muß er, und zwar in erster Linie, einsichtige Psychologie treiben. Und soviel den von ihm geschilderten Geistern an Welterfassung, an Philosophie, an sittlicher Erleuchtung oder Verderbtheit auch eigen sein mag, alles muß der Geist des Schildernden in sich fassen können, soll er seiner Aufgabe gerecht werden. Und das ist recht viel; denn die der Historie überlieferten Persönlichkeiten sind doch in der Regel nicht die ersten besten Alltagsmenschen. Ein letztes Beispiel soll uns dies noch verdeutlichen. Wir wählen den Helden aus den Reihen der Philosophen, weil hier die Verhältnisse vielleicht am überzeugendsten wirken; aber große Menschen anderer Tätigkeiten sind auch nicht leichter, nicht selten schwerer in ihren

ethischen, religiösen weltanschaulichen Eigenheiten zu verstehen, als es die Berufsphilosophen sind. Es soll historisch wahr *das Lebensende des Sokrates* geschildert werden: die Erlebnisse seiner letzten Tage oder Stunden, die Beweggründe, die ihn veranlaßten, den angebotenen Fluchtversuch auszuschlagen, die Gefühle, mit denen er in den Tod ging. Besäßen wir nicht einen platonischen Dialog *(Phaidon)*, der diese Zeit aus dem Leben des merkwürdigen Mannes schildert, so müßten wir als Historiker aus allen möglichen „Tatsächlichkeiten", die wir zusammentragen könnten, die Vorgänge zu konstruieren suchen. Aber deren gibt es nicht viel, und sie könnten uns an sich nicht ein Bild des Philosophen geben, höchstens äußere Einzelheiten wären damit festgelegt. Von diesen ausgehend, müßten wir nur eine Interpolation vornehmen, d. h. sie beleben *durch die Einschaltung von Motiven und Erlebnissen*, die nicht in ihnen liegen, auf die wir nur einigermaßen von ihnen aus schließen könnten. — Aber könnten wir, *von ihnen allein ausgehend*, diesen Schluß machen? Nimmermehr, — wenn wir uns nicht auf Grund der anderen platonischen Dialoge schon vorher ein Bild des Menschen und Denkers Sokrates gemacht hätten! Diese Dialoge sind aber in erster Linie philosophischen Inhaltes. Und in der Tat: wir müßten in die Philosophie des Sokrates schon eingedrungen sein, um einigermaßen begründete Vermutungen über sein Lebensende aufstellen zu können! Auch dann könnten wir uns vielleicht irren, aber sicher hätten wir dann wenigstens die erste conditio sine qua non erfüllt. — Nun sind wir aber im Besitz der letzten Reden und Gespräche des Sokrates (wir betrachten hier die platonische Fassung für eine richtige Wiedergabe der Ansichten von Sokrates). Verändert das etwas an der Forschungsweise des Historikers? Nicht im mindesten: hier *bestätigt* sich nur unsere Behauptung: dieser Mann war nicht anders als aus seiner Philosophie zu verstehen. Denn für alles, was er tut, für alles, was er erlebt und fühlt in diesen letzten Stunden seines Lebens, ist in der philosophischen Welt, in der er lebt, eine Erklärung zu suchen und sonst nirgends! Er floh nicht aus dem Gefängnis, — „das war töricht", sagt der eine, „das war weise", sagt der andere; aber nur wer Sokrates' Handeln aus seiner Weltanschauung zu begreifen vermag, vermag es in *seinem eigentlichen Sinn* und seiner tieferen Bedeutung zu begreifen. Er ging in den Tod ohne Furcht, — „das war tapfer",

sagt der eine, „das verlangt eine große Willenskraft", sagt der andere; aber nur wer weiß, was für Sokrates der Tod war, versteht, daß die üblichen Begriffe der Tapferkeit und Willenskraft hier nicht unbesehen angewandt werden können! *Verständen wir nicht den Sinn seiner Worte und sähen nur sein Handeln, so könnten wir es in tausend verschiedenen Arten deuten, jeder von uns in der Art, die ihm persönlich näher gelegen und daher verständlicher erscheinen würde, — aber keiner von uns, der nicht die Kraft hätte, aus sich heraus das sokratische Weltbild zu erschaffen, hätte auch die richtige Deutung geben können!*

Sokrates selbst polemisiert im Paidon gegen eine Erklärung des menschlichen Handelns aus physikalisch-physiologischen Ursachen, — weil durch eine solche Erklärung „der Sinn" der Handlung nicht getroffen wird, der doch der eigentliche spiritus rector des vernünftigen Geschehens ist. Würde er eine rein naturwissenschaftlich gerichtete Psychologie gekannt haben, so könnte er gegen sie genau dieselben Argumente gebrauchen, die er gegen die ausschließlich physikalische Erklärung der Welt richtet, indem er sagt: „Und das kam mir alles gerade so vor, als wenn einer behauptete zunächst: ‚Sokrates tut alles, was er tut, aus Vernunft,' dann aber, wo er die Ursachen meines Tuns zu nennen versuchte, sagte: ich, Sokrates, läge hier, weil mein Leib aus Knochen und Sehnen bestehe, diese Knochen aber wären dicht und durch Gelenke voneinander getrennt, die Sehnen, weiter, könnten gespannt und gelockert werden und samt dem Fleische und der Haut, die alles zusammenhält, hüllten sie die Knochen ein. Da die Knochen nun in den Gelenken hingen, so machten es die Sehnen, die ich spannen und zusammenziehen könne, möglich, daß ich jetzt meine Glieder zu biegen imstande wäre, und aus dieser Ursache säße ich jetzt mit eingezogenen Knien hier. Natürlich dürfte er leicht ähnliche Gründe für mein Gespräch jetzt mit euch nennen: etwa die Stimme, die Luft, das Gehör und tausend andere, *er brauchte nur die wahre Ursache zu übersehen, daß einzig und allein darum, weil die Athener es für gut hielten, mich zu verurteilen, ich, Sokrates, es für das beste hielt, hier sitzen zu bleiben, für recht, die Strafe zu erdulden, welche sie mir zuerkannten.* Denn sonst, beim Hunde! Würden schon längst diese meine Knochen und Sehnen in Megara oder Böotien sein, von der Vorstellung des Allerbesten getragen,

wenn es mir nicht rechtschaffener und edler erschienen wäre, anstatt zu fliehen und davonzulaufen, die Strafe über mich ergehen zu lassen, welche die Stadt mir gab. Alle anderen Umstände aber Ursachen zu nennen, das halte ich einfach für unsinnig." (Diederichs-Verlag, 1909, S. 76.)

Aber man sagt: nicht der Mensch Sokrates ist aus seiner Philosophie zu verstehen, sondern seine Philosophie ist aus seiner Veranlagung abzuleiten und zu verstehen. — Nein! denn hat Sokrates auch nur einen einzigen „wahren Gedanken" gehabt, ist ihm auch nur eine große Erkenntnis zuteil geworden, so ist er an diesem Punkt schon nicht bloß aus seiner Individualität zu verstehen, — sondern durch diese Erkenntnis kam er in Abhängigkeit von dem zu Erkennenden, von dem Erkannten! Und wenn auch die Tatsache, daß ihm diese Erkenntnis geworden, einem anderen versagt war, von seiner Veranlagung abhängt, so ist der Inhalt der Erkenntnis nicht mehr ein Ausdruck seines Ich, sondern formt sein Ich, wird zu einer neuen Triebfeder seiner Persönlichkeit, läßt sie schaudern oder aufjauchzen, läßt sie hoffen oder verzweifeln, läßt sie handeln oder das Schicksal ruhig hinnehmen: läßt sie „diese bestimmte, gewordene Persönlichkeit" sein als Vollendung jener „möglichen Persönlichkeit", die in den noch vieldeutigen Anlagen verborgen schlummerte. Mit einem anderen Weltbild wird auch der Mensch zu einer anderen Persönlichkeit; und wenn auch unendlich vieles im menschlichen Weltbild durch seine Anlagen zu erklären ist, so bleibt ebenso unendlich vieles noch zurück, was sich nicht daraus erklären läßt: was der Mensch nur „war, weil er erkannte"! — Aber man sagt: „Sokrates, ja Sokrates mag als Philosoph nicht anders als aus seiner Philosophie zu fassen sein, aber das ist ein besonderer Einzelfall; der gewöhnliche Mensch ist doch gewöhnlich anders!" Aber die Geschichte hat es eben nicht selten mit ungewöhnlichen Menschen zu tun, und sind sie auch keine Philosophen, so leben auch sie in „ihrer Welt", und wer diese Welt nicht zu erfassen versteht, versteht auch die Voraussetzungen ihres ganzen Handelns, ihres Glückes, ihres darin sich abwickelnden Lebensganges nicht. Und waren es bei Sokrates die theoretisch philosophischen Gedanken, die ihn besonders charakterisierten, so sind es bei anderen Menschen praktisch sittliche Gesichtspunkte, oder religiöse Überzeugungen, oder politischen Ideale, oder Kulturprobleme, oder ästhetische Hin-

gabe, oder mystische Ergriffenheit, die im Zentrum ihres Lebens stehen, deren Sinn erfaßt werden muß, wenn uns der Mensch näher treten soll. *Den Menschen verstehen, heißt „die geistige Welt" verstehen, in der er lebt.*

Es ist selbstverständlich, daß alles von der Erforschung der gesunden Psyche Gesagte auch *in der Übertragung auf die kranke Psyche gilt.* Die moderne Psychiatrie, sofern sie nicht nur klassifizierend, sondern auch „erklärend" vorgeht, lehnt sich zum Teil eng an die Physiologie und die induktiv psychologische Forschung an. Die Möglichkeit wichtiger Erfolge ist ihr auch in dieser Richtung gesichert und durch Tatsachen belegt. Aber auch die Erforschung der kranken Seele kann nicht bloß kausal-erklärend, sondern einsichtig-verstehend betrieben werden. Es sind nicht immer nur körperliche Schädigungen, die Seelenschäden nach sich ziehen, nicht immer unverständliche Verkehrtheiten, die nur als Tatsachen zu buchen sind. Nicht selten kann der Seelenarzt, sowie der Dichter, Einblicke in sinnvolle Zusammenhänge und Verirrungen des Kranken tun, die wieder zu entwirren seine höchste Aufgabe sein muß. Iwan Karamasoff wurde durch seine Weltauffassung und den seelischen Konflikt in die Krankheit getrieben, und wir verstehen seine Erkrankung. Sein Bruder Aljoscha ahnt die tieferen Zusammenhänge seines Zustandes und reicht ihm durch sein „Eines weiß ich, nicht Du hast den Vater erschlagen!" die einzige Medizin, die ihn gesund machen könnte.

Eine neue Richtung der Psychiatrie, die Psychoanalyse, verfolgt fast schon mit vollem Bewußtsein den Weg der einsichtigen Vertiefung in die seelische Erkrankung. Bei ihrem hervorragenden Schöpfer, *Freud,* ist sie noch stark mit rein naturwissenschaftlichen Begriffen durchsetzt, die aus der induktiven Einstellung des Mediziners stammen. Unter seinen Schülern hat wohl *Jung* diesen Standpunkt am gründlichsten überwunden, und neue Perspektiven eröffnet. Ob es ihm dabei gelungen ist, zur vollen Würdigung aller Seiten des menschlichen Geistes zu kommen, ist allerdings fraglich. Doch bereitet sich in dieser jungen Bewegung zweifellos eine große Zukunft neuer psychiatrischer Erkenntnisse vor, die uns mehr als bloße Registrierungen von Krankheitsbildern vermitteln wird. Eine Gefahr droht allerdings auch dieser Bewegung, wie sie der verstehenden Psychologie nie erspart bleiben wird: sie besteht

in einem stürmischen Vorwärtsdrängen, einem raschen Glauben an endgültige Erkenntnisse, während erst die Vorbedingungen dazu langsam reifen, und einer darauf beruhenden vielfältigen Spaltung der ursprünglich einheitlichen Richtung, mit inneren Bürgerkriegen der Parteien. — Aber die Entwicklung der Wissenschaft ist schließlich nie anders verlaufen, und erst durch die Reibung der Geister entzündet sich der Funke der Wahrheit.

Wir stehen am Schlusse unserer Ausführungen. Manches an ihnen wird sich, wie immer, als falsch erweisen; das meiste ist nicht neu. Aber auch das schon Bekannte in neuen Zusammenhängen eindringlich wiederholt zu haben, ist manchmal wichtig; denn erst durch seine Einfügung in ein Gesamtbild und die entsprechende Beleuchtung des Ganzen von einem Gesichtspunkt aus erhält es nicht selten seine volle Durchschlagskraft. Worauf wir besonders Gewicht legen möchten und was auch der Kritik standhalten mag, ist vor allem der Nachweis, *daß der menschliche Geist als Objekt der Forschung prinzipiell andere Eigenschaften aufweist, als sie den Objekten der übrigen sich mit der Erforschung der Natur befassenden Wissenschaften zukommen.* Seine Transzendenz, seine Grundfähigkeit zur Erkenntnis, sein inniger Sinnzusammenhang unterscheiden ihn von aller übrigen Natur, sofern sie nur vom naturwissenschaftlichen und nicht gleichzeitig auch vom religiös-philosophischen Standpunkt aus betrachtet wird. Die weitgehende Trennung, wie sie zwischen der philosophischen und der naturwissenschaftlichen Betrachtung in den übrigen Realwissenschaften geboten ist, erscheint in der Psychologie nur so weit möglich, als sie sich mit Teilgebieten des Geistigen beschäftigt, sofern sie also ein Teil der Psychologie und nicht *die* Psychologie sein will. Dieser naturwissenschaftlich orientierte Teil der Psychologie ist die moderne wissenschaftliche Psychologie. Darüber hinaus verlangt die Natur des Geistes ein einsichtiges Eindringen in seine Beschaffenheit, seine Gesetze, seine Zusammenhänge. Ein solches Eindringen ist möglich, es ist geboten, und es ist weitgehend verwirklicht in jener Psychologie, die abseits von der induktiven Psychologie als Menschenkenntnis dasteht. — Wir gingen aus von den beiden Problemen: 1. Wie kommt es, daß die „wissenschaftliche Psychologie", die in bestimmten Gebieten geistigen Geschehens so vieles schon geleistet und erkannt hat, andere Gebiete nur

stiefmütterlich behandelte und nur spärliche Ergebnisse ihrer Forschung aufzuweisen imstande ist? und: 2. wie kommt es, daß neben ihr, in einem durchaus kühlen, wenn nicht gespannten Verhältnis zu ihr, eine andere Psychologie, die Psychologie des Dichters, Geschichtsschreibers und Menschenkenners dasteht? Ist dieser Zustand nur eine vorübergehende Etappe in der Entwicklung der modernen Psychologie, die sie über kurz oder lang überschreiten wird, um die Alleinherrschaft auf geistigem Gebiet ebenso zu übernehmen, wie es die Physik auf dem Gebiete materiellen Geschehens getan hat, oder ist diese Spaltung tiefer, in der Natur des menschlichen Geistes selbst begründet? — Wir haben erkannt, daß sich die beiden Psychologien zwar nicht in ihrem Objekt, wohl aber in ihrer Methode wesentlich voneinander unterscheiden, und es eben in der Natur ihres Objektes liegt, *daß es die Anwendung beider Forschungsmethoden zuläßt und, soll die größtmögliche Vollständigkeit der Erkenntnis erreicht werden, auch fordert.* — Jede der beiden Richtungen ist von ihrer Richtigkeit fest überzeugt; und es ist gut so, denn erst diese Überzeugung ermöglicht rastlose Arbeit. Aber es wäre zu erstreben, daß sich jede Richtung auch ihrer Grenzen bewußt bliebe, damit sie mit der Nebenrichtung in ein gut nachbarliches Verhältnis treten könnte, statt ihre Leistungen zu übersehen oder zu mißachten. Ein Beitrag zu einer solchen Absteckung der gegenseitigen Grenzen will auch diese Untersuchung sein.

Die Lehre von der Aufmerksamkeit *Von PROF. DR. E. DÜRR.* 3. Auflage. 203 Seiten

„Dies der wesentlichste Inhalt des Dürrschen Buches, das reich an Anregungen und feinsinnigen Beobachtungen ist. Überall tritt eine selbständige Auffassung und Behandlung der Probleme entgegen, die vorhandenen Ansichten werden zumeist einer eingehenden und scharfen Kritik unterworfen, der einmal eingenommene Standpunkt wird mit strenger Folgerichtigkeit durchgeführt. Auch das Streben, stets mit der praktischen Wirklichkeit Fühlung zu behalten, erhöht den Reiz und Wert des vorliegenden Buches." Archiv für die gesamte Psychologie.

Intelligenz und Wille *Von PROF. DR. E. MEUMANN.* 3. umgearbeitete Auflage. Herausgegeben von Geheimrat Prof. Dr. G. Störring. 368 Seiten

„Meumann versucht hier die psychologischen Forschungsergebnisse über die geistigen Mächte der Intelligenz und des Willens in ihrem Wesen und ihrer Bedeutung für die menschliche Persönlichkeit in gut faßlicher Form dem Leben näher zu bringen. Die Begriffe Intelligenz und Wille bilden letzten Endes die Grundbegriffe bestimmter Lebens- und Weltanschauungen. Darum hat diese Schrift nicht nur für Psychologen und Pädagogen, sondern für jeden tiefer gehenden Menschen Bedeutung... Meumann gibt hier in der Tat Beiträge zu einer zukünftigen Wissenschaft vom persönlichen Leben."
Der Volkserzieher.

Willensakt und Temperament Eine experimentelle Untersuchung *von PROF. DR. NARZISS ACH.* 350 Seiten

„Neben der ‚phänomenologischen' wird auch die ‚dynamische' Seite des Wollens einer eingehenden Untersuchung unterzogen. Ach hat in geistreicher Weise eine Methode erdacht, die ihm ermöglichte, die Wirkungen des Willensaktes gewissermaßen zu messen. Diese Feststellungen zeigen auch deutlich, wie der Bewußtseinsbestand ergänzt werden muß durch die Annahme eines unbewußt Psychischen ... Das überaus gediegene Werk sei allen, die das Verfahren der experimentellen Psychologie an einem trefflichen Beispiel kennen lernen wollen, insbesondere aber auch dem Ethiker, Pädagogen und Juristen, empfohlen." Kant-Studien.

Charakterbildung *Von PROF. DR. TH. ELSENHANS.* 3. verbesserte Auflage besorgt von Oberschulrat Prof. Dr. A. Messer. 148 Seiten

„Die Abhandlung über Charakterbildung von Professor Elsenhans kann zur Dyroffschen ‚Einführung in die Psychologie' als Ergänzung betrachtet werden, welche vom psychologischen Gebiete aufs pädagogische hinüberführt ... Das Buch vereinigt in so einzigartiger Weise Reichhaltigkeit des Stoffes mit klarer und verständlicher Darstellung, daß jeder Gebildete, vor allem jeder Pädagoge, viel Genuß aus der Lektüre gewinnen wird." Pädagogisch-psychologische Studien.